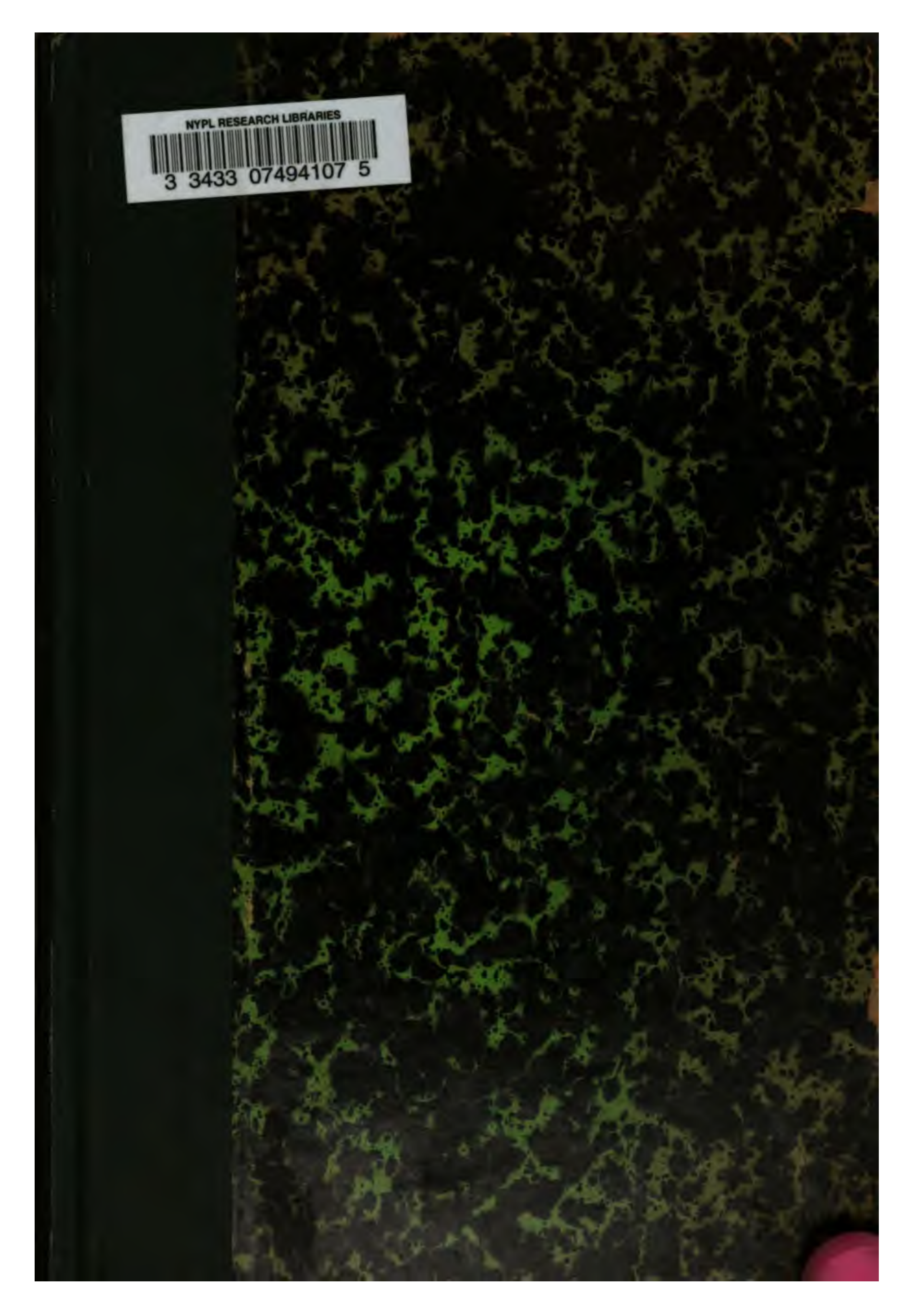
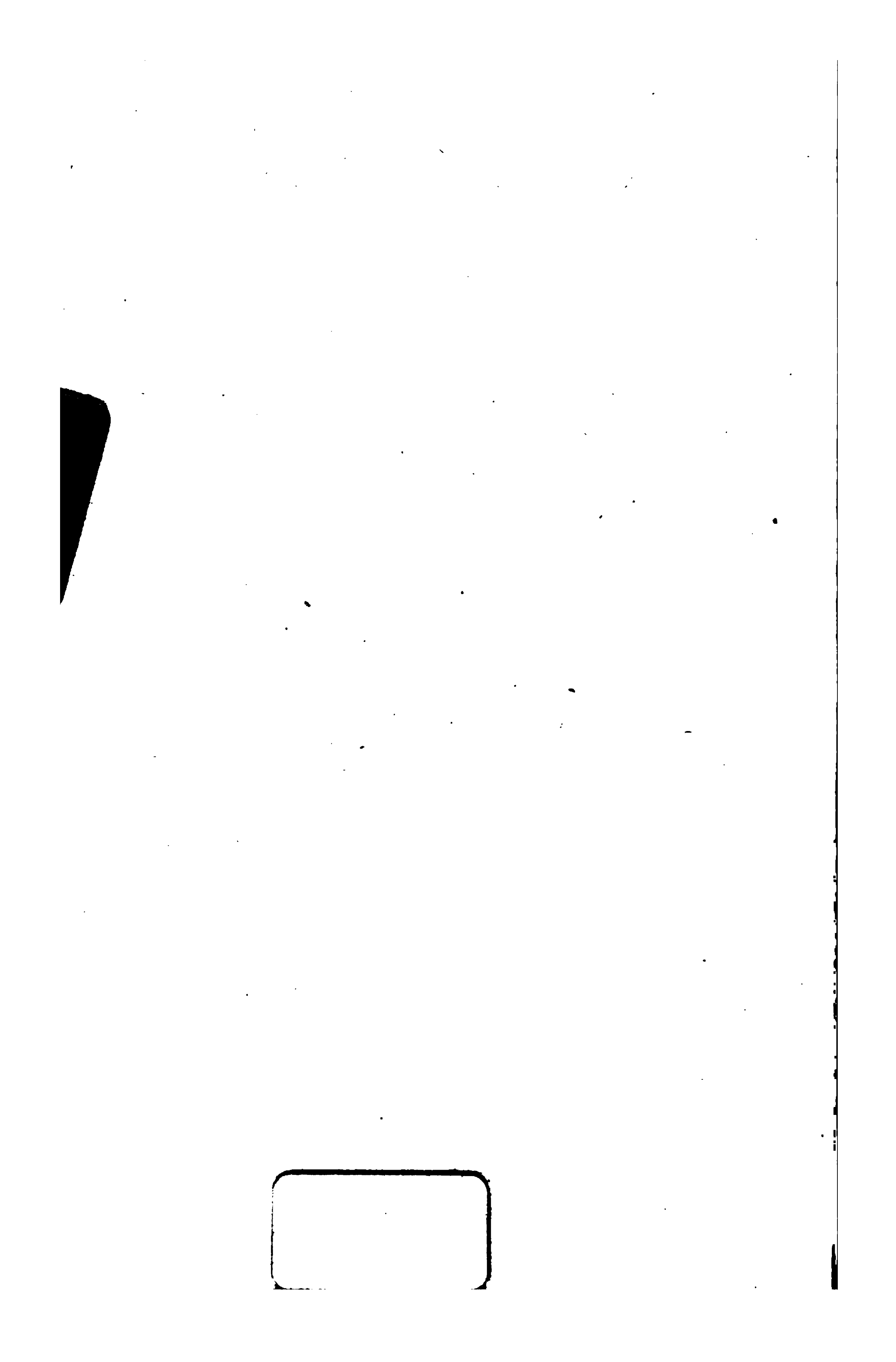

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07494107 5



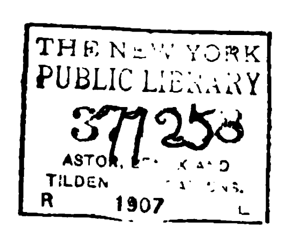
EMIL ARNOLDT

GESAMMELTE SCHRIFTEN

NACHLASS

BAND II: ERLÄUTERNDE ABHANDLUNGEN ZU KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT

VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1907



Emil Arnoldt, gesammelte Schriften

Emil Arnoldt

Gesammelte Schriften

Herausgegeben

von

Otto Schöndörffer

NACHLASS

Band II: Zur Philosophie.

VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1907

Emil Arnoldt

Gesammelte Schriften

Nachlass — Band II

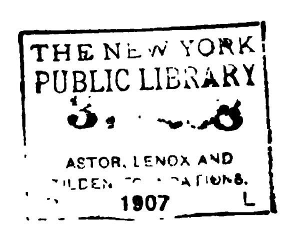
Erläuternde Abhandlungen

zu

Kants Kritik der reinen Vernunft



VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1907



Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort.

Die hier folgenden Abhandlungen dienen alle einem gemeinsamen Zwecke: der Erläuterung von Kants Kr. d. r. V. Nur der erste kurze und leider unvollendet gebliebene Aufsatz greift insofern etwas weiter, als er auch die Prologomena in die Betrachtung hineinzieht. Er ist nach des Verfassers eigner Angabe — Arnoldt hat die in seinem Nachlass befindlichen Arbeiten nur sehr selten datiert — im Jahre 1887 geschrieben. Wiewohl nun aus der erst zirka 1904 hinzugefügten Einleitung zu der zweiten Abhandlung zu ersehen ist, dass die folgenden Aufsätze, sicher wenigstens zum Teil, aus einer früheren Zeit stammen, so glaubte ich dennoch das eben genannte Fragment seines Inhalts wegen an die Spitze stellen zu müssen.

Früher schon gedruckt ist — wie die Anmerkung an der betreffenden Stelle angibt — nur die Erläuterung des ersten Teils der ersten Antinomie (S. 207 ff.). Warum ich diese Arbeit in den Nachlass aufgenommen habe, bedarf keiner weiteren Begründung.

Was endlich die Form aller dieser Abhandlungen betrifft, so wird sie durch Arnoldts eigene Worte aus der schon vorher genannten Einleitung (S. 22) erklärt: sie sind zunächst zu des Verfassers eigner Aufklärung entworfen und ausgearbeitet, dann bei der Interpretation der Kr. d. r. V. in einem philosophischen

Kränzchen benutzt. Daher sind die von Kant gegebenen Ausführungen an manchen Stellen nur zu ihrer Verdeutlichung paraphrasiert oder mit erklärenden Bestimmungen durchsetzt.

Über die Deduktion der Kategorien
in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, in den Prolegomenen
und
in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Die Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft legt dar, dass nur vermittelst der Kategorien Gegenstände der Anschauung für uns entstehen. Die Deduktion der Kategorien in den Prolegomenen legt dar, dass nur vermittelst der Kategorien aus subjektiv gültigen Urteilen — die Kant hier Wahrnehmungsurteile nennt — wissenschaftliche Urteile, Urteile der Naturwissenschaft gebildet werden. Die Deduktion der Kategorien in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft legt dar, dass nur vermittelst der Kategorien aus bloss subjektiven Vorstellungsverbindungen, die in uns nach psychologischen Gesetzen der Assoziation und Verschmelzung oder Aneinanderreihung von Vorstellungen entstehen, Urteile überhaupt zustande kommen, d. h. solche Vorstellungsverknüpfungen, welche den Charakter der objektiven Gültigkeit an sich tragen, welche mit dem Anspruch auf notwendige und allgemeine Gültigkeit gebildet und ausgesprochen werden. Hiernach steht die Deduktion der Kategorien in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft ihrem Gedankeninhalte nach in der Mitte zwischen den beiden andern Deduktionen.

Kant selbst hat das Verhältnis der drei Deduktionen zueinander durch ausdrückliche Erklärungen, welche es klar angeben und deutlich aussprechen, nicht bestimmt, aber die Erwägung des Inhalts und die Ver-

folgung des Ganges der Deduktionen macht ihr Verhältnis zueinander ersichtlich.

Es kann wohl kein Zweifel darüber herrschen, dass die Deduktion in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft die objektive Gültigkeit der Kategorien feststellt, indem sie nachweist: es würde für uns gar keine Gegenstände als Gegenstände geben, wenn nicht das Ich unter dem Gemenge von Empfindungen, die ihm zuströmen, seine Einheit innerhalb der Zeit und des Raumes als sein Korrelat in der Unbestimmtheit eines x setzte und dann mittelst der Kategorien die vielen x, welche in allen Gegenständen immer dasselbe, gleiche, unbestimmte x sind, durch Grundbestimmungen determinierte, welche für die Merkmale, die es ihnen auf Anlass und aus dem Fond (Material) der Empfindungen beilegt, die Verbindungsregeln darbieten. Dabei ist zu beachten: der Akt oder die Akte, durch welche die Bildung der Objekte vor sich geht, sind einheitliche Akte dergestalt, dass nicht etwa das Ich zuerst die leeren x setzt und später sie hinterher unter Anwendung der Kategorien aus dem Material der Empfindungen mit Inhalt erfüllt, sondern dass von Anfang an der Empfang der Empfindungen, die Setzung der Korrelate des Ich in den unbestimmten x und die Anwendung der Kategorien beständig zusammengehen und ineinandergreifen. Sobald das Ich Empfindungen empfängt, beginnt es — wenigstens in dem entwickelten Menschen — sofort in kategorialer Tätigkeit zu funktionieren bei ununterbrochener fortgehender Setzung der Ich-Korrelate in den x.

Der Nachweis, welchen die Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft für die objektive Gültigkeit der Kategorien liefert, reicht nun nicht weiter als bis zu der Darlegung: die Kategorien sind für Gegenstände gültig,

weil die Gegenstände für uns nur dadurch entstehen, dass eben das Ich seine Empfindungen oder vielmehr das Reale, das es schon mit Hilfe einer Kategorie als den Empfindungen entsprechend denkt, und mancherlei solche Realen mittelst der Kategorien in dem Korrelat seiner Einheit, d. h. in einem unbestimmten x, und in mehreren solcher x, die es wiederum nur mit Hilfe einer Kategorie denken kann, im Raume und in der Zeit zusammenfügt und verknüpft. Die Gegenstände um uns her sind also nichts anders als solche Verknüpfungen, in denen die Kategorien als das Bindemittel gegenwärtig sind, welches Gegenstand für Gegenstand in einer Synthese der Empfindungen oder vielmehr der ihnen entsprechenden Realen untereinander und mit den Korrelaten des Ich zusammenschliesst. Will man sich diesen Vorgang an einem Beispiel vergegenwärtigen, so stelle man sich etwa vor, wie auf solche Art die Gegenstände: Sonne, Himmelsbläue, Erde oder Erdoberfläche für uns zustande kommen.

Damit der Gegenstand: Sonne vor uns oder eigentlich in uns entstehe, müssen uns vor allem die Empfindungen: glänzend und warm, rötlich schimmernd, blendend gegeben sein. Obschon die Empfindungen von dem unbekannten Wesen — wohl zweifellos — hervorgebracht werden, welches wir unsere Seele oder unpassender: Seelensubstanz nennen, so sind sie doch als gegeben zu bezeichnen, erstens weil die Empfindungen nur infolge von Nervenreizen und Nervenprozessen gebildet werden, welche gänzlich ausserhalb unserer selbstbewussten Tätigkeit liegen, und zweitens weil wir von der Art, wie das unbekannte Seelenwesen auf Anlass der Nervenreize und Nervenprozesse die Empfindungen bildet, nicht die geringste Ahnung haben, und drittens weil wir von der Gestaltung der Empfindungen, von der Erzeugung derselben durch das Seelen-

wesen nichts merken, sondern sie als fertige Elemente unseres Inneren — die unsere Selbsttätigkeit sofort auf etwas Äusseres bezieht — in uns und vor uns haben. Natürlich sind die Nervenreize und Nervenprozesse Vorgänge an und in unserm Körper, welcher als ein äusserer Gegenstand mit allem, was in ihm vorgeht, ebenso für uns und in uns entsteht, wie jeder andere äussere Gegenstand mit den an und in ihm eintretenden Ereignissen. Da aber das Verhältnis zwischen unserem Körper und unserem Ich erst dann eingesehen wird, wenn die äusseren Gegenstände, die uns umgeben, ihrer Entstehung nach erkannt worden, so lassen wir hier unsern Körper ausser acht und bleiben bei dem angeführten Beispiel der Sonne.

Wenn wir die obengenannten Empfindungen haben, so besteht der nächste Akt, den wir zur Erzeugung des Gegenstandes: Sonne vollziehen, darin, dass wir jene Empfindungen aus uns heraus in den Raum, und zwar in weite Ferne verlegen. Dieser Akt ist mit dem Empfange der Empfindungen, den wir als in uns vorhanden annehmen, so unmittelbar verbunden, dass der Empfang der Empfindungen und ihre Verlegung in den Raum unserem Bewusstsein als ein Geschehen sich darstellt, welches ohne unser Zutun, ohne jede von uns ausgeübte Tätigkeit vor sich geht. Diese Verlegung der Empfindungen in den Raum verwandelt jede derselben in eine Anschauung, — ein Produkt unserer Selbsttätigkeit, wenn auch nicht unserer selbstbewussten Selbsttätigkeit: glänzend in Glänzendes, rot in Rotes, warm in Warmes u. s. w., und diese Verwandlung kann nur durch Verschmelzung der Kategorie des Realen mit jeder jener Empfindungen geschehen.

Das Reale ist von dem Wirklichen, dem Daseienden wohl zu unterscheiden. Das Reale bezeichnet und

bedeutet etwas, das ein Sein ausdrückt, ein Positives, das *etwas ist*, und nicht nichts, das die Zeit oder Zeit und Raum ausfüllt, eine Stelle darin einnimmt. Zeit und Raum sind blosse sinnliche Formen in uns, unter und mit denen wir die aus Empfindungen entstandenen Empfundenen oder Realen in uns und vor uns gegenwärtig haben als Anschauung.

Wir schauen jetzt also das Glänzende, das Rote, das Warme als etwas in der Zeit und im Raume Seiendes, jedes von ihnen als ein Gegenständliches, zu dem wir unmittelbar in Beziehung stehen, wenn auch noch nicht als den Gegenstand: Sonne an. Damit dieser vor uns stehe, dazu ist weiter erforderlich, dass jedes der Realen als ein einzelnes, als ein von dem anderen verschiedenes und nicht mit ihm einerleies, als ein in sich selbst aber gleiches, und die unterschiedenen Realen als mehrere und die mehreren Realen zusammen als alle in einer vor uns liegenden Ferne des Raumes und in Momenten gegenwärtiger Zeit, d. h. durch die Kategorien der Quantität und dazu auch durch logische Reflexionsbegriffe gedacht werden.

Dadurch ist aber der Gegenstand: Sonne noch nicht fertig geworden. Denn die vielen Realen und alle diese Realen sind wohl in einem Zusammen gedacht, aber noch nicht in einer Einheit als ein Gegenstand gedacht, und das Zusammen der Realen schwebt uns noch im Raume und in der Zeit vor als ein Gebilde, von dem noch nicht bestimmt ist, ob es mehr als Einbildung ist; auch hat dieses der Einheit ermangelnde und in der Weite gegenwärtig vor uns schwebende Gebilde des Zusammen der Realen keine es abschliessende Begrenzung erhalten. Damit dies alles geschehe, ist nötig, dass unser Ich seine Einheit als x in dem Zusammen der Realen sich als Korrelat setze, wodurch in dieses Zusammen erst die Einheit

des Gegenstandes hineinkommt. Ferner muss der Gegenstand, in dessen Einheit die vielen Realen verknüpft sind — obschon wir noch nicht wissen, wie — als ein wirklich daseiender und nicht bloss möglicher, als ein solcher, den wir als wirklich daseiend notwendig annehmen müssen, d. h. durch die Kategorien der Modalität gedacht werden.

Endlich muss dieser Gegenstand, in dessen Einheit die Realen irgendwie verknüpft sind, aber doch schon so verknüpft, dass er sie als die ihm zugehörigen Realen im Dasein wirklich zusammenhält und von anderem, was er nicht ist, getrennt und abgesondert auf sich einschränkt, durch die Kategorie der Limitation gedacht werden. Um aber den Gegenstand: Sonne, der nun als wirklicher Gegenstand anschaulich vor uns steht, in solcher mehr oder weniger bestimmten Abgrenzung durch die Kategorie der Limitation zu denken, bedarf es der Erzeugung und Ausgestaltung anderer Gegenstände, im besonderen z. B. der Gegenstände: Himmelsbläue oder Lufthimmel und Erde, welche in derselben angedeuteten Art, wie der Gegenstand: Sonne aus Empfindungen vermittelst der Kategorien, sowie der Raum- und Zeitanschauungen und mit Hilfe der logischen Reflexionsbegriffe gebildet werden.

Wenn diese Gegenstände füreinander sind limitiert worden, so ist zu ihrer vollständigen objektiven Verselbständigung schliesslich noch die Anwendung der Kategorien der Relation erforderlich. Denn es fragt sich noch, in welcher Relation die Realen, welche in der Einheit jedes jener Gegenstände zusammengehalten werden, zu ihrem sie zusammenhaltenden, sie enthaltenden oder an sich haltenden Gegenstande stehen, mithin in welchem Verhältnis oder in welcher Art die Realen: Glänzendes, Rotes, Warmes u. s. w. in der Einheit des Gegenstandes: Sonne, in dem x

derselben, in dem Unbekannten, das als Einheitszentrum des Gegenstandes: Sonne gedacht wird, verknüpft sind; und ferner noch, in welcher Relation oder in welchem Verhältnis der ganze Gegenstand: Sonne samt allen seinen Realen zu den Gegenständen: Lufthimmel und Erde und den Realen, welche jedem dieser beiden Gegenstände zugehören, steht. Die Bestimmung dieser Verhältnisse wird von dem gewöhnlichen Bewusstsein nur oberflächlich, vag und kaum in artikulierten Urteilen, sondern bloss in losen Gedankenverbindungen ausgeführt. Die zentrale Einheit des Gegenstandes, das x, wird auch als Reales gedacht, mithin als etwas, das ein Sein ausdrückt, eine Stelle in Raum und Zeit einnimmt, als etwas Positives, ohne dass doch könnte angegeben werden, woraus es besteht; aber es wird bald als das Positive gedacht, welches absolut poniert ist, für sich besteht, unabhängig da ist, als das Reale, in welchem die andern ihm zugehörigen Realen eingelagert oder um das sie gruppiert sind; es wird in dem Gegenstande als der eigentliche Gegenstand, als das Subjekt gedacht, dem die andern Realen in ihm und an ihm als Prädikate beizulegen sind und innewohnen; es ist also das Ding selbst, während die Realen in und an ihm seine Eigenschaften sind. Dass bei der Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen Ding und Eigenschaft die Kategorie der Substanz und des Akzidenz zur Geltung kommt, liegt auf der Hand. Aber dies Subsistenz- und Inhärenz-Verhältnis bleibt für das gewöhnliche Bewusstsein so unbestimmt, dass selbst der Begriff der Substanz und des Akzidenz in seiner Reinheit noch nicht deutlich erfasst, geschweige denn in bezug auf den Gegenstand, welcher unter diesem Verhältnis stehen soll, irgendwie genauer ausgemacht wird, was wohl in ihm wahrhaft Substanz und was in Wahrheit seine Akzidenzen seien. Demnach wird

die Sonne wohl als Ding und an ihr das Glänzende, Rote, Warme als ihre Eigenschaften gedacht; aber es bleibt noch völlig dahingestellt, was in ihr das eigentliche Wesen, das wahre Subjekt, die Substanz sei; es bleibt dahingestellt, ob sie ein Körper oder ein Ganzes von mehreren Körpern, die in dem Verhältnis des Kommerziums, der Wechselwirkung zueinander stehen, — ob sie ein fester, flüssiger, gasförmiger Körper u. dergl. sei; und es bleibt ebenso dahingestellt, in welcher Art ihre Eigenschaften oder Akzidenzen, in welcher Verbindungsweise sie an ihr sind, an ihr haften, aus ihr hervorgehen u. dergl.

Diese Bestimmungen werden viel später in Urteilen festgestellt, bei welchen wiederum die Kategorien zur Verwertung kommen, und an welchen wiederum die objektive Gültigkeit der Kategorien kann erwiesen werden, weil nur durch die Unterstellung jener Urteile unter die Kategorien und die Hineinlegung der Kategorien in jene Urteile solche Urteile objektiv gültig werden. Aber der Erweis der objektiven Gültigkeit der Kategorien an solchen Urteilen wird nicht in der Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft geliefert, — wenigstens direkt nicht. Denn indirekt freilich erklärt auch diese Deduktion, indem sie die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt erklärt, zugleich die Möglichkeit der Erfahrungsurteile und rechtfertigt damit andeutungsweise wiederum die objektive Gültigkeit der Kategorien, vermittelst deren solche Urteile nur können gebildet werden. Aber direkt und eingehend und ausführlich handelt sie nur von der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, indem sie nachweist, dass nur durch Synthesierung unserer Empfindungen mittelst der Kategorien die Gegenstände der Erfahrung können zustande kommen, und erst die ihr folgende Errichtung des Systems der Grund-

sätze des reinen Verstandes, speziell die Darlegung der Analogien der Erfahrung erwägt und erweist die Möglichkeit der Erfahrungsurteile über die Gegenstände der Erfahrung, deren Möglichkeit vermittelst der Kategorien die Deduktion erwiesen hat.

Auch erfüllte die Deduktion damit ihren Hauptzweck. Denn ihr erster Zweck war notwendig, die objektive Gültigkeit der Kategorien an der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung zu erklären, wie diese Gegenstände mittelst der Kategorien für jedes Bewusstsein überhaupt, mithin zunächst für das gewöhnliche Bewusstsein entstehen.

Das gewöhnliche Bewusstsein kommt auch wirklich über die Erzeugung der Gegenstände der Erfahrung mittelst der Kategorien der Qualität, der Quantität, der Modalität und endlich der Kategorie der Substanz und des Akzidenz — die es aber nur bis zu der Denkform von Ding und Eigenschaft entwickelt und festhält — nicht weit hinaus. Es erzeugt z. B. — wie oben ausgeführt wurde — die Gegenstände: Sonne, Lufthimmel und Erde. Es hat alle drei als Dinge mit verschiedenen Eigenschaften vor sich. Aber es gelangt kaum dazu, in einigermassen bestimmten Urteilen das Verhältnis dieser drei Dinge zueinander und das Verhältnis einer etwaigen einseitigen oder gegenseitigen Abhängigkeit der Eigenschaften des einen von den Eigenschaften des anderen festzustellen. So denkt es wohl ein Kausalverhältnis der Sonne zur Erde und spricht es in den Urteilen aus: die Sonne erwärmt die Erde, sie bringt durch ihre verschiedene Stellung zur Erde den Wechsel der Jahreszeiten hervor. Auch denkt es wohl ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Erde und Sonne, indem es durch viele Kräfte der Erde in Gemeinschaft mit Kräften der Sonne das Wachstum der Pflanzen, das Aufsteigen von Dünsten

und dergl. hervorgebracht ansieht. Aber zu einer näheren Bestimmung dieses Wechselverhältnisses gelangt es nicht. Und ebenso oder noch weniger gelangt es zu einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sonne und Erde einerseits und dem Lufthimmel andrerseits. Es bildet wohl die Urteile, dass der Lufthimmel sich über der Erde wie eine ungeheure Kuppel wölbt, auf die Erde aufstösst und von der Erde getragen wird, und dass er für die Sonne, die Sterne und die Wolken das Gezelt bildet, an und in welchem sich diese Dinge bewegen; es denkt daher wohl an ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen ihnen, aber es bestimmt dieses Verhältnis nicht.

Zur Bestimmung dieses Verhältnisses wie aller andern angedeuteten Relationen sind Urteile erforderlich, welche über die gewöhnliche, unsichere und schwankende Erfahrungserkenntnis hinausgehen. Die gewöhnliche Erfahrungserkenntnis bildet durchweg nur die Gegenstände der Anschauung hervor und zieht dazwischen ein Gewebe von Relationen, deren Natur sie nicht deutlich aufklärt.

Diese Aufklärung gelingt erst einer höheren Erfahrungserkenntnis, welche schliesslich in die Naturwissenschaft ausläuft. Die Naturwissenschaft ist Wissenschaft, das heisst ein methodisch errichtetes System objektiv, das ist notwendig und allgemein giltiger Urteile dadurch, dass sie über die Gegenstände der Anschauung, welche — wie dargelegt worden — mittelst der Kategorien zustande kommen, Urteile fällt, welche als Urteile wiederum unter die Kategorien gestellt oder nach Massgabe der Kategorien gebildet werden, indem fort und fort eine kategoriale Synthese, bei welcher eine Kategorie nach der anderen zur Verwendung kommt, die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat leitet und bestimmt.

Die objektive Gültigkeit der naturwissenschaftlichen Urteile, das ist ihre notwendige Gültigkeit und ihre Gültigkeit für jedermann, entsteht dadurch, 1. dass die Gegenstände der Anschauung, die Phänomene, aus den Gesichtspunkten, welche durch die Kategorien dargeboten werden, oder nach Anweisung der Kategorien überhaupt ihre Beurteilung empfangen, und 2. dass diese Beurteilung richtig bestimmte, empirische Tatsachen unter die Kategorien stellt.

Die Deduktion der Kategorien in den Prolegomenen stellt diese Entstehung der objektiven Gültigkeit naturwissenschaftlicher Urteile mittelst der Kategorien dar und rechtfertigt dadurch die objektive Gültigkeit der letzteren. Sie zeigt: aus Wahrnehmungsurteilen, welche bloss subjektive Gültigkeit haben, können objektiv gültige, naturwissenschaftliche Urteile nur dadurch entstehen, dass in die Wahrnehmungsurteile, welche als Urteile im Bewusstsein des urteilenden Subjekts nicht unter die Kategorien gestellt worden, mit Bedacht und Absicht Kategorien hineingelegt werden, und dass zur richtigen Hineinlegung der Kategorien in die Wahrnehmungsurteile mancherlei vorbereitende Urteile erforderlich sind. Dass solche vorbereitenden Urteile den naturwissenschaftlichen Urteilen vorangehen, hat Kant in den Prolegomenen ausdrücklich hervorgehoben. Welche Bewandtnis es mit diesen vorbereitenden Urteilen hat, wird später dargelegt werden. Auf sie bezieht sich die Deduktion der Kategorien in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Es handelt sich mit Bezug auf die Deduktion der Kategorien in den Prolegomenen darum, Einsicht zu gewinnen, wie aus den Urteilen, welche von Kant blosse Wahrnehmungsurteile genannt werden und die nur subjektiv gültig sind, durch Hinzufügung der Kategorien naturwissenschaftliche Urteile entstehen, und

diese Entstehung an dem vorhin gebrauchten Beispiel von der Sonne, der Erde und dem Lufthimmel zu erläutern.

Es liegt auf der Hand, dass die Beispiele, welche Kant in den Prolegomenen für blosse Wahrnehmungsurteile gibt, das Wesen derselben nur unvollkommen aufzeigen, — ich meine die Urteile: wenn ich einen Stein trage, habe ich das Gefühl der Schwere; wenn die Sonne scheint, ist mir warm. Denn diese Urteile enthalten bereits Kategorien. Jedes derselben besteht aus Vordersatz und Nachsatz, und beide Vordersätze enthalten die Kategorien der Kausalität, und beide Nachsätze enthalten die Kategorie der Substanz und des Akzidenz. Sie können als Beispiele für blosse Wahrnehmungsurteile nur insofern gelten, als man sich vergegenwärtigt, dass die Verbindung zwischen Vordersatz und Nachsatz noch durch keine Kategorie bestimmt sein solle und durch keine bestimmt sei. Wenn diese Verbindung als blosse Aufeinanderfolge gedacht wird, so ist sie allerdings als keine Verknüpfung durch eine Kategorie anzusehen. Aber das Urteil, welches sie enthält, drückt faktisch mehr als blosse zeitliche Aufeinanderfolge, — es drückt kausale Verknüpfung aus. Damit es als blosses Wahrnehmungsurteil gelte, muss man erklären: Da der gesamte sprachliche Ausdruck von Kategorien durchflochten ist, so besagt er öfters mehr, als das Bewusstsein, welches sich desselben bedient, als seinen gegenwärtigen Inhalt in sich trägt. Der sprachliche Ausdruck, welcher dem Wahrnehmungsurteil wirklich und adäquat entspricht, ist eine Interjektion. Denn das Wahrnehmungsurteil — welches bloss innerlich und noch gar nicht in einem vollständigen Satze gefällt wird — drückt, da es etwas ganz und gar Subjektives bezeichnen soll, einen blossen Gemütszustand, eine Gemütserregung, ein Befinden aus,

dessen sich das Subjekt, das sich darin befindet, nicht einmal als eines wirklich in ihm Vorhandenen und damit Objektiven bewusst wird. Es drückt einen schwebenden Zustand aus, welcher das Subjekt, das darin schwebt, zu einem blossen Lautausbruch veranlasst. Es ist daher in Wahrheit gar kein Urteil. Denn, wenn ein Urteil, wie Kant zu Anfang der Deduktion der Kategorien in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft fordert, nur diejenige Vereinigung von Vorstellungen soll genannt werden, die objektiv gültig ist, so sind als Urteile diejenigen Vorstellungsverbindungen nicht zu bezeichnen, die auf Grund unserer Triebe und Gefühle durch blosse Beigesellung infolge des psychologischen Mechanismus sich knüpfen und die, weil solche Verknüpfungen in jedem Subjekt nach seiner individuellen Gemütslage von den ähnlichen in einem andern Subjekte nach dessen ebenfalls individueller Gemütslage sehr verschieden sein können, bloss für jedes einzelne Subjekt gültig sind.

Demnach ist die Benennung: Wahrnehmungsurteil für solche bloss subjektive Aussagen, denen sie von Kant in der Kategorien-Deduktion der Prolegomena beigelegt wird, von Kant selbst zu Anfang der Kategorien-Deduktion in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft verworfen worden. So sind etwa die Aussagen: es lastet auf mir, es ist mir warm, es ist mir wohl, es schmerzt mich u. dergl. noch nicht Urteile, oder — im Sinne der Kategoriendeduktion der Prolegomena — blosse Wahrnehmungsurteile, — vorausgesetzt, dass sie bloss individuelle Modifikationen meines Gefühls- und Gemütszustandes und nicht einen objektiven Tatbestand meines Selbst, der als in der Welt vorhanden von jedermann anzuerkennen wäre, bekunden sollen. Freilich greift auch hier, wie überall, der sprachliche Ausdruck im Satze, weil er ohne Kate-

gorien gar nicht Verlautbarung gewinnen kann, über den Inhalt dessen hinüber, was in jenen Aussagen gemeint wird.

Es fragt sich nun, wie z. B. aus der Aussage oder dem — allenfalls so zu nennenden — Wahrnehmungsurteil: Im Sonnenschein ist mir warm, durch Hinzufügung von Kategorien das naturwissenschaftliche Urteil werden kann: Die Sonne erhält durch Licht und Wärme, die sie erzeugt, — erregt, das Leben der Organismen auf der Erde.

Die Antwort lautet im allgemeinen: Wie die Gegenstände der Anschauung aus Wahrnehmungen und Kategorien entstehen, so werden naturwissenschaftliche Urteile über die Gegenstände der Anschauung aus Wahrnehmungen gebildet, die wir an den Gegenständen der Anschauung nach Massgabe der Kategorien machen und in Aussagen verbinden, in denen eine Kategorie nach der andern das Verbindungsglied ist. Unsere Wahrnehmungen, d. h. unsere bewussten Empfindungen würden bloss subjektive Erregungen sein, welche, in Aussagen miteinander irgendwie verbunden, nur für das Subjekt, in dem sie verbunden werden, Gültigkeit haben könnten, wenn wir nicht die Kategorien besässen, die uns notwendige und allgemeine Gesichtspunkte lieferten, aus denen wir die Gegenstände der Anschauungen beobachten, und welche uns die Formen darböten, um die Wahrnehmungen, die wir durch Beobachtung gewinnen, so zu gestalten, dass sie in notwendigen und allgemeingültigen Urteilen jedem entwickelten Verstande annehmbar und eingänglich werden. Mit andern Worten: Das System der Kategorien liefert uns zur Erweiterung unserer Erkenntnis von den Gegenständen der Anschauung zuvörderst allgemeine Anweisungen, nach denen wir in bezug auf die Gegenstände der Anschauung Fragen

stellen, und nachdem wir Wahrnehmungen als Antworten auf jene Fragen erhalten haben, dann weiter die Denkformen, in denen wir die erhaltenen Wahrnehmungen zu Urteilen verknüpfen.

Da das System der Kategorien jedem menschlichen Verstande immanent ist, so werden die Urteile, in denen wir die nach Anweisung der Kategorientitel erlangten Wahrnehmungen mittelst der Kategorien verknüpfen, als solche Vorstellungskomplexe gebildet, deren gleichförmiger Erzeugung kein menschlicher Verstand sich entziehen kann; — oder: sie müssen unter einem inneren Zwange von einem menschlichen Verstande, wie von jedem andern menschlichen Verstande gleichförmig erzeugt und wieder erzeugt werden, das heisst sie sind für jeden menschlichen Verstand notwendig giltig und allgemein giltig. Sie sind ihm daher zuverlässig gewiss, d. h. für ihn von dem Bewusstsein begleitet, dass sie in bezug auf die Gegenstände der Anschauung, von denen sie Vorstellungsverknüpfungen, — verknüpfte Vorstellungen darbieten, nicht anders konnten und können gebildet werden, als sie gebildet sind.

Sie sind aber auch wahr, für die Gegenstände der Anschauung giltig, den Gegenständen der Anschauung entsprechend, d. h. alles, was sie aussagen, kann an den Gegenständen der Anschauung aufgefunden und aufgezeigt werden. Denn die Gegenstände der Anschauung sind nichts als blosse Vorstellungskomplexe, die von uns unter dem Einfluss eines uns unbekannten Faktors aus Wahrnehmungen und Kategorien zusammengesetzt wurden, und die Urteile, die wir über die Gegenstände der Anschauung fällen, sind nichts anders als wiederum Vorstellungskomplexe, die wir zu jenen ersten Vorstellungskomplexen als Erweiterungen und Ergänzungen derselben wiederum unter dem Einfluss

jenes uns unbekannten Faktors aus Wahrnehmungen hinzutun, welche wir nach Anweisung der Kategorien fanden und mittelst der Kategorien verknüpften. Daher sind alle Urteile, welche über einen Gegenstand der Anschauung von einem menschlichen Verstande als notwendig und allgemein giltige, das heisst als solche gefällt werden, die von allem menschlichen Verstande müssen gefällt werden, zugleich wahr, d. h. dem Gegenstande der Anschauung entsprechend, an ihm auffindbar. Denn die Gegenstände der Anschauung und die Urteile über sie sind genau eben dieselben — nur einmal einfacheren, das andere Mal zusammengesetzteren, vermehrteren — Vorstellungskomplexe, die nirgends anders vorhanden sind als in dem Inneren eines unter dem Einfluss irgend welchen unbekannten Faktors oder vielleicht auch irgend welcher unbekannten Faktoren sinnlich empfindenden und verständig denkenden Subjekts.

Wenden wir uns nun zu dem Beispiel von jenem naturwissenschaftlichen Urteil über die Sonne! Damit der Forscher jenes naturwissenschaftliche Urteil fälle, hat er vorbereitende Urteile nötig, welche schon als objektiv giltige feststehen und, wie jedes objektiv giltige Urteil, ihre objektive Giltigkeit durch die Anwendung der Kategorien erhalten haben.

Solche vorbereitende Urteile sind etwa die folgenden: die Sonne leuchtet; die Sonne verbreitet Licht über die Erde; die Sonne erwärmt alle Gegenstände, die sie längere Zeit bescheint; die Sonne erwärmt die Erde; Licht und Wärme erhalten das Leben der Organismen. Dass diese vorbereitenden Urteile nur durch Anwendung der Kategorien können zustande kommen, weist die Deduktion der Kategorien in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft nach.

Solche Urteile findet der Naturforscher vor. Was

tut er nun, um zu seinem Urteil zu gelangen? Auf Grund jener Urteile unternimmt er eine erneute Prüfung der Gegenstände, auf die sich jene Urteile beziehen, und stellt in Betreff der Sonne, der Erde, der Organismen, des Lichts und der Wärme Fragen, zu deren Aufwerfung er durch die allgemeinen Titel der Kategorien veranlasst wird oder den Leitfaden erhält. Er fragt: von welcher Qualität ist die Sonne, die Erde, der lebende Organismus, das Licht, die Wärme? Die Frage nach der Qualität hebt die Kategorie des Realen ins Bewusstsein und besondert sich damit zu der spezielleren Frage: was ist an den Gegenständen, welche die Anschauung der alltäglichen und der höher entwickelten Erfahrung darbietet, und zwar zunächst an den Gegenständen: Sonne und Erde das Reale, das heisst das den von ihnen erlangten Empfindungen oder Wahrnehmungen an ihnen Entsprechende, das ihnen als ein ihnen selbst Zugehöriges, ihr Sein Ausdrückendes kann beigelegt werden, und zwar so muss beigelegt werden, dass es nicht bloss als ein Mögliches, bloss Denkbares, sondern als ein Wirkliches, das heisst mit der Wahrnehmung im Zusammenhange Stehendes an ihnen vorhanden ist? Es ist klar, dass hier sofort die Kategorien der Modalität, — des Möglichen, des Wirklichen, und des Notwendigen zu der Kategorie des Realen hinzutreten. Nun sind die Wahrnehmungen, welche an Sonne und Erde gemacht worden, zu vergleichen, um festzustellen, welche von ihnen zu demjenigen Realen führt, das zuvörderst und zumeist ein Sein an Sonne und Erde ausdrückt. Diese Vergleichung ergibt: das erste Reale an Sonne und Erde besteht darin, dass sie beide Bewegliches im Raume sind.

Hauptsächlich ist hier aber Folgendes zu beachten: Der Naturforscher stellt die Urteile: die Sonne leuchtet, sie wärmt, sie bewegt sich, die Erde wärmt und leuchtet

selbst nicht, aber sie bewegt sich, von neuem unter die Kategorie des Realen, um dieses genauer und näher zu bestimmen. Diese Urteile hatten ihre objektive Gültigkeit dadurch erhalten, dass sie bereits unter die Kategorie des Realen gestellt waren, indem das Leuchten, Wärmen, die Bewegung nicht als bloss individuelle Empfindungen des beobachtenden Subjekts, sondern als Qualia aufgefasst wurden, welche an der Sonne und teils nicht an der Erde, teils auch an der Erde vorhanden sind und in der Sonne, wie in der Erde ein Entsprechendes haben, welches Sein und Wesen der Sonne und der Erde ausdrückt. Der Naturforscher bestimmt nun dieses an Sonne und Erde gesetzte Reale, indem er, geleitet von dem durch die Kategorie des Realen an die Hand gegebenen Grundsatz: alles Reale hat einen Grad, und ferner geleitet von dem Gedanken: alles Reale steht in Relation zueinander, erstens feststellt, welchen Grad das Leuchten, das Wärmen, und die Geschwindigkeit der Bewegung, sowie welche Richtung die letztere an der Sonne hat, und welche Geschwindigkeit und welche Richtungsart die Bewegung der Erde besitzt, und zweitens feststellt, worin das Reale an Sonne und Erde besteht und in welchen Relationen es sich befindet.

Diese Feststellungen kann der Naturforscher selbstverständlich nur auf Grund von Beobachtungen, Wahrnehmungen und Rechnungen machen. Aber er würde offenbar zu diesen Beobachtungen, Wahrnehmungen und Rechnungen gar nicht gelangen, wenn er nicht durch die Kategorie des Realen zu den Fragen nach Grad und wesenhaftem Bestande und weiter nach Relation des Realen angeleitet wäre, auf welche jene Beobachtungen, Wahrnehmungen und Rechnungen Antwort geben. Die Untersuchungen des Naturforschers über Sonne und Erde werden ununterbrochen durch

die Kategorien fortgeleitet, und die Ergebnisse dieser Untersuchungen in genau bestimmten, objektiv giltigen Urteilen über jene Gegenstände der Anschauung niedergelegt.

Auf die oben angedeuteten, der Kategorie des Realen zufolge gestellten Fragen erteilt empirische Untersuchung, mit mathematischen Betrachtungen verbunden und mit Anwendung eben jener Kategorie in spezieller Exposition die Antwort: die Sonne ist glühende Masse, welche in so und so viel Graden wärmt und leuchtet und in so und so viel Graden der Geschwindigkeit oder in so und so viel Zeit sich um sich selbst bewegt; die Erde ist einst glühende, jetzt erkaltete Masse, welche mit so und so viel Grad der Geschwindigkeit um sich selbst und zugleich um die Sonne bewegt.

Nun treten die Kategorieen der Relation ein — der historische Gang der naturwissenschaftlichen Untersuchungen wird von mir ganz unbeachtet gelassen — und geben die Fragen an die Hand: aus welchen Substanzen und welchen Akzidenzen besteht das Reale der Sonne und das Reale der Erde, und in welchem Kausalitätsverhältnis steht die Sonne zur Erde, in welchem Verhältnis der Wechselwirkung stehen Sonne und Erde zueinander? Um diese Fragen zu beantworten, ist es notwendig, zugleich die Fragen zu berücksichtigen, welche die Kategorien der Quantität an die Hand geben: wie gross ist die Sonne? wie gross ist die Erde? Gibt es nur eine Sonne? Gibt es mehrere Erden oder Planeten? Und nun erheben sich in betreff der anderen Planeten eben dieselben durch die Kategorien des Realen, der Substanz und des Akzidenz, der Kausalität, der Wechselwirkung, der Quantität veranlassten Fragen, welche sich in bezug auf Sonne und Erde erhoben.

Die Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Einleitung.

Die folgende Darstellung, in welcher die Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft in sechs gesonderte Deduktionen zerlegt und jede derselben mit Anschluss an Kants Ausführungen, aber mit ausdrücklicher Hervorhebung ihres von Kant nur angedeuteten Resultats wiedergeben wird, ist bereits vor etwa zwanzig Jahren — wohl schon im Jahre 1883 — niedergeschrieben und mehrere Jahre später ganz so, wie sie abgefasst war, einem philosophischen Kränzchen, in dem ich die Kritik der reinen Vernunft interpretierte, vorgelegt worden und Gegenstand der Besprechung gewesen. Sie ist entworfen und ausgearbeitet zunächst nur zu meiner eigenen Aufklärung und erst später bei meiner Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft und also auch der Deduktion der Kategorien benutzt worden. Daher sind auch die hier aus jener Deduktion wiedergegebenen Ausführungen nicht selten entweder zu ihrer Verdeutlichung paraphrasiert oder zu ihrer Auslegung mit erklärenden Bestimmungen durchsetzt.

Mein Versuch aber die von Kant als „subjektive“

bezeichnete Deduktion in fünf Deduktionen zu zerlegen, welche mit der von ihm als „objektive" bezeichneten zusammen sechs Deduktionen ergeben, ist, wenn ich mich recht entsinne, durch Riehls Bemerkung in seinem Werke: „Der philosophische Kritizismus" (1876) veranlasst worden: „Die Deduktion wird nicht weniger als dreimal von verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen und durchgeführt" (I, 377). Erst durch Vaihingers Abhandlung: „Aus zwei Festschriften. Beiträge zum Verständnis der Analytik und der Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft" wurde mir die Kunde, dass schon im Jahre 1878 Benno Erdmann in seinem Buche: „Kants Kritizismus", S. 24 ff. den „Beweisgang der Deduktion" als „eine viermalige Wiederholung einer und derselben Argumentation" aufgefasst, und dass Adickes elf Jahre später in seiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (1889) in Kants Deduktion sieben Deduktionen als ebensoviele verschiedene Variationen desselben Grundgedankens unterschieden habe (Kant-Studien, Bd. VII, Heft 1, 1902, S. 100). Daraufhin habe ich Benno Erdmanns Buch durchgesehen und gefunden, dass von den Abteilungen, die er an der Deduktion macht, dem von ihm registrierten ersten Beweisgange (S. 98—112) der 1. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft die von mir angesetzte dritte Deduktion (S. 98—110), dem zweiten Beweisgange (S. 112—114) bei ihm die vierte Deduktion (S. 110—114) bei mir, dem dritten Beweisgange (S. 116—119) bei ihm die fünfte Deduktion (S. 115—119) bei mir in der Seitenzahl nahezu, dem vierten Beweisgange (S. 119—128) bei ihm die sechste Deduktion (S. 119—128) bei mir in der Seitenzahl völlig entspricht.

Adickes Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft habe ich nie angesehen und kann sie mir gegenwärtig

nicht ohne einige Umstände beschaffen, daher auch nicht angeben, inwieweit meine Abteilungen mit den seinigen übereinstimmen. Vielleicht hat er sieben verschiedene Deduktionen dadurch herausbekommen, dass er die „Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit“ der Deduktion, die ich als eine für alle sechs Deduktionen gültige Angabe ihres Prinzips nehme, als siebente Variation desselben Grundgedankens hinstellte. Es würde übrigens merkwürdig sein, wenn bei allen denjenigen, die eine Zerlegung der Deduktion in mehrere Deduktionen oder Beweisgänge oder Variationen oder Schichten vornahmen, in der äusseren Abteilung der einzelnen Stücke mit Berücksichtigung der Seitenzahlen in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft nicht Übereinstimmung in hohem Grade vorhanden wäre.

Aus Vaihingers Abhandlung in den Kant-Studien habe ich ersehen, dass er die erste „Schicht“, die er für „die älteste Darstellung“ der zur Deduktion der Kategorien führenden Gedanken ausgibt und die er als „Schicht des transzendentalen Gegenstandes — noch ohne die Kategorien —“ bezeichnet, auf S. 104—110 der 1. Auflage der Kr. d. r. V. zu finden meint. Für die übrigen drei „Schichten“ habe ich in jener Abhandlung eine Angabe über die Zahl von Seiten, die Vaihinger jeder derselben zuteilt, nicht aufgefunden. Auch würde mir eine solche Angabe ziemlich gleichgültig sein. Denn ich halte Vaihingers Versuch, die Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. als „ein — — Neben- und Durcheinander verschiedener, widersprechender Darstellungen aus verschiedenen Zeiten“ aufzuweisen und „die chronologische Reihenfolge der einzelnen Darstellungen“, wenigstens vermutungsweise und hypothetisch, „festzustellen“, für verfehlt, und zwar dergestalt, dass

die dem Titel jener Abhandlung: „Aus zwei Festschriften“ mitgegebene Bestimmung: „Beiträge zum Verständnis der Analytik“ etc. „in der Kritik der reinen Vernunft“ nach meiner Ansicht vielmehr lauten sollte: Beiträge zum Missverständnis der Analytik in der Kritik der reinen Vernunft.

Was nun aber die von Vaihinger angenommene „I. Schicht des transzendentalen Gegenstandes — noch ohne die Kategorien —“ anlangt, so ist von vornherein die Behauptung hinfällig: „Für das Alter derselben spricht zunächst der auffallende Umstand, dass in ihr von der (produktiven) Einbildungskraft absolut geschwiegen wird, obwohl der Sache nach dieselbe notwendig hätte erwähnt werden müssen, wenn dieselbe eben überhaupt schon in den Kantischen Gesichtskreis damals getreten wäre“ (Kant-Stud., Bd. VII, H. 1, S. 104). Denn die Seiten 104—110 in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. sind insofern willkürlich aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, als kein äusseres Datum vorliegt, das die auf ihnen gelieferte Auseinandersetzung als die älteste Fassung der Deduktion der Kategorien beglaubigte. Werden aber die Gedanken erwogen, die jenes nach Seitenzahlen bezeichnete Stück enthält, so scheint mir ihr Zusammenhang mit den unmittelbar vorangehenden Auseinandersetzungen so evident, dass ich jenes Stück als den Schluss desjenigen Teils der ganzen Deduktion betrachte, den ich als dritte Deduktion und als von S. 98—110 reichend ansetze. In jenem Stücke ist aber neben anderem auch dargelegt, dass „man eine reine transzendentale Synthesis der Einbildungskraft annehmen muss, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Reproduzibilität der Erscheinungen notwendig voraussetzt) zum Grunde liegt“ (Kr. d. r. V., 1. Original-Auflage, S. 101 u. 102).

Wenn Vaihinger aber über das von ihm, nach meiner Ansicht, willkürlich aus dem Zusammenhange herausgerissene Stück der Deduktion, das er als „die I. Schicht des transzendentalen Gegenstandes“ etc. (1. Auflage, S. 104—110) bezeichnet, die Behauptung aufstellt: „Kant löst das Gegenstandsproblem in bezug auf die sinnlichen Vorstellungen hier noch ohne Bezugnahme auf die Kategorien,“ so befindet er sich im Irrtum. Denn in eben jenem Stück ist der Satz, den er entweder übersehen oder falsch ausgelegt hat, zu lesen: „Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin sie notwendig zusammenhängen: denn das Gemüt konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht“ (S. 108).

Die „Regeln a priori“, von denen hier die Rede ist, sind doch selbstverständlich die Kategorien und in den zitirten Sätzen wird doch ausdrücklich gesagt, dass weder die Identität des Bewusstseins ohne die Zusammenordnung der empirischen Erscheinungen nach den Kategorien im Gegenstande, noch der Zusammenhang der empirischen Erscheinungen im Gegenstande ohne die Identität des Bewusstseins möglich ist. Dies wird sich aus der unten folgenden Darstellung des Teils der Kategorien-Deduktion, den ich

als die dritte Deduktion ansetze, noch deutlicher ergeben.

Der Behauptung Vaihingers aber: In dem Briefe Kants an Herz vom 21. Februar 1772 „ist Erkenntnis in dem dortigen ganzen Zusammenhange — was man bisher ganz und gar nicht beachtet hat — überall nur die empirische: es handelt sich nicht etwa um die Frage, warum sich die reinen Begriffe, die reinen Erkenntnisse auf einen Gegenstand beziehen können“ (K.-St., Bd. VII, H. 1, S. 104), muss ich lebhaft widersprechen. Es handelt sich dort hauptsächlich und gerade um diese Frage. „Die reinen Verstandesbegriffe müssen — — nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quelle haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen“. — — — — „wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unsrer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden“ etc. (R. XI, 1 A., S. 26. — Kants ges. Schr. Akad. Ausg. X, 125). Ich darf mich hierbei auf die Auseinandersetzung über Kants Brief an Herz vom 21. Februar 1772 in meinen „Kritisch. Exkursen“, S. 113—125 beziehen, wo ich aus Kants Äusserungen in jenem Briefe zunächst die Folgerungen gezogen habe: Kant war in den Jahren 1771 und 1772 mit der Frage nach der Gültigkeit apriorischer Begriffe für die Gegenstände der Natur, — mit der Auffindung und Deduktion der Kategorien eifrig beschäftigt. Aber er war am 21. Februar 1772 zu dem transzendentalen Grundgedanken noch nicht gelangt, dass nur das Hineindenken von Gegenständen in den Empfindungsstoff mittelst der

Kategorien erst überhaupt Gegenstände setzt, da ohne jenes Hineindenken gar keine Gegenstände würden vorhanden sein, mithin dass nur die Erkenntnis von Gegenständen den Gegenständen der Erkenntnis Möglichkeit und Ursprung verleiht, nicht aber umgekehrt. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass er bald darauf, und vielleicht noch im Jahre 1772, spätestens aber — wie auf Grund seines Briefes an Herz aus einem der letzten Monate des Jahres 1773 oder einem der ersten Monate des Jahres 1774 wohl darf angenommen werden, die objektive Deduktion der Kategorien ausdachte (ibid., S. 122).

1te Deduktion.

Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 92—95. Die von Kant in der Vorrede zur Kr. d. r. V. als „objektive“ bezeichnete Deduktion.

Allgemeiner Grundgedanke derselben.

Die Kategorien haben a priori objektive Gültigkeit, — notwendige Beziehung auf die Gegenstände der Erfahrung, weil sie die Erfahrung ermöglichen dadurch, dass sie einen Gegenstand überhaupt zu denken möglich machen.

Ausführung.

(Der in der Kr. d. r. V., 1. Aufl., überschriebene Abschnitt: „Übergang zur Transzendentalen Deduktion der Kategorien.“)

Es gibt nur zwei Fälle, in denen Vorstellung und Gegenstand sich notwendig aufeinander beziehen: entweder macht der Gegenstand die Vorstellung oder die

Vorstellung den Gegenstand möglich. Der erste Fall liefert eine empirische Beziehung und keine Vorstellung a priori, — Erscheinung ihrer Materie nach, die durch Empfindung gegeben wird. Der zweite Fall tritt ein, wenn Vorstellung, die an sich selbst — denn von ihrer Kausalität vermittelst des Willens ist hier nicht die Rede — „ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt“, doch für den Gegenstand a priori bestimmend ist, sofern sie allein es ermöglicht, etwas als Gegenstand zu erkennen. Erkenntnis eines Gegenstandes erfordert zweierlei: erstens Anschauung, wodurch der Gegenstand, indes nur als Erscheinung, gegeben, zweitens Begriff, wodurch ein Gegenstand gedacht wird, welcher der Anschauung entspricht. Die Anschauung ist ihrer Form nach — Raum und Zeit — a priori im Gemüte vorhanden. Mit dieser apriorischen Form stimmen alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch diese apriorische Form erscheinen können, das heisst empirisch angeschaut und gegeben werden. Nun fragt sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, durch die allein etwas als Gegenstand gedacht wird. Solchen Begriffen würde alle empirische Erkenntnis der Gegenstände notwendig gemäss sein, weil ohne diese Begriffe nichts als Gegenstand der Erfahrung möglich wäre. Alle Erfahrung aber enthält ausser der sinnlichen Anschauung, „wodurch etwas gegeben wird“, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint. Demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt a priori aller Erfahrungserkenntnis als Bedingungen zugrunde liegen. Folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, dass sie Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich machen. Sie beziehen sich notwendig und a priori auf Gegenstände der Er-

fahrung, weil sie allein ermöglichen, überhaupt irgend einen Gegenstand der Erfahrung zu denken.

2te Deduktion.

Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 95—98 oben.

Allgemeiner Grundgedanke derselben.

Die Kategorien enthalten das reine Denken bei jeder Erfahrung, indem nur vermittelst ihrer der Verstand einen Gegenstand denkt in drei Synthesen — der Apprehension, der Reproduktion, der Rekognition —, ohne die er selbst wie sein Produkt, die Erfahrungserkenntnis, unmöglich sein würde.

Ausführung

(der in der Kr. d. r. V., 1. Aufl., überschriebene Abschnitt: „Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe Zweiter Abschnitt. Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung".)

Dass ein Begriff a priori erzeugt werde und sich auf einen Gegenstand beziehe, obgleich er weder in den Begriff möglicher Erfahrung gehöre noch aus Elementen einer solchen bestehe, ist widersprechend und unmöglich. Er würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber kein Begriff sein, durch den man in der Tat etwas dächte. Denn er würde keinen Inhalt haben, da ihm keine Anschauung korrespondierte. Anschauungen aber, durch die uns Erscheinungen gegeben werden, machen den gesamten Inhalt der Erfahrung aus.

Daher wird die objektive Realität reiner Begriffe a priori darauf beruhen, dass sie Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sind.

Also wird Einsicht in die Bedingungen a priori für die Möglichkeit der Erfahrung — Bedingungen, die ihr zugrunde liegen, auch wenn man von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahiert — auch Einsicht in die Möglichkeit reiner Verstandesbegriffe gewähren. Ein Begriff, der diese formale und objektive Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heissen. Die reinen Verstandesbegriffe können wohl zum Erdenken vielleicht unmöglicher Gegenstände verwendet werden oder auch zum Erdenken vielleicht an sich möglicher, aber in keiner Erfahrung aufweisbarer Gegenstände, z. B. eines Geistes, indem sie verknüpft werden mit Weglassung von etwas, das zur Bedingung einer möglichen Erfahrung gehört, oder Gottes, indem sie weiter ausgedehnt werden, als die Erfahrung reicht. Die Elemente aber nicht bloss zu allen Erkenntnissen a priori, sondern auch zu willkürlichen und ungereimten Erdichtungen müssen die reinen Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten. Denn ohne Erfahrung, die wirklich wird, indem reine Begriffe die Möglichkeit derselben begründen, würden die letzteren nicht nur — wie schon erwähnt — gar keinen Gedankeninhalt haben, sondern auch nicht einmal im Denken entstehen, weil kein Datum vorhanden wäre, an dem sie hervortreten und sich entwickeln könnten.

Diese Begriffe nun, welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, sind die Kategorien, und es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben, eine Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn bewiesen wird, dass vermittelst ihrer allein ein Gegenstand kann gedacht werden. Bei diesem Gedanken aber ist nicht bloss das Vermögen zu denken, der Verstand, beschäftigt, und auch dieser bedarf, als

ein Erkenntnisvermögen, das sich a priori auf Gegenstände beziehen soll, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung ebenfalls einer Erläuterung. Daher müssen zuvor die subjektiven Erkenntnisquellen, welche a priori die Erfahrung ermöglichen, nach ihrer transzendentalen Beschaffenheit untersucht werden.

Wenn jede Vorstellung von der andern isoliert wäre, so würde nie Erkenntnis entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Daher ist schon in der Sinnlichkeit — der Rezeptivität —, weil die Anschauung derselben Mannigfaltiges enthält, eine Synopsis vorhanden, welcher eine Synthesis der Spontaneität korrespondiert. Denn die Rezeptivität liefert Erkenntnis nur in Verbindung mit der Spontaneität. Die Spontaneität aber übt eine dreifache Synthesis: die Apprehension der Vorstellungen als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, die Reproduktion derselben in der Einbildung und ihre Rekognition im Begriff. Diese drei Synthesen leiten zu drei subjektiven Erkenntnisquellen, welche den Verstand und durch diesen alle Erfahrung als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen.

Da nun die Kategorien das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, indem vermittelst ihrer allein der Verstand einen Gegenstand der Erfahrung denken kann, und da ferner die drei Synthesen der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition mit den drei subjektiven Erkenntniskräften, aus denen sie hervorgehen, den Verstand und die Erfahrung möglich machen, so ist hier schon klar: Die Kategorien müssen ihre objektive Gültigkeit bekommen dadurch, dass sie die drei Synthesen dieser Erkenntniskräfte durchdringen und bestimmen.

3. Deduktion und Zusammenfassung der 3. Deduktion.

Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 98 unten bis 110 Ende des 1. Abschnitts.

Allgemeiner Grundgedanke derselben.

Die Erscheinungen werden in der synthetischen Einheit der Apperzeption Gegenstände durch die Kategorien.

Ausführung.

(Die in der Kr. d. r. V., 1. Aufl., überschriebenen Abschnitte: „1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.“ — „2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung.“ — „3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.“)

1.

Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Unsere Vorstellungen gehören als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und daher sind alle unsere Erkenntnisse der Form des inneren Sinnes d. i. der Zeit unterworfen, in der sie geordnet, verknüpft, und in Verhältnisse müssen gebracht werden.

Jede Anschauung enthält mannigfaltige Vorstellungen in sich, welche als mannigfaltige nur dadurch können vorgestellt werden, dass die Zeit in der Folge der Vorstellungen aufeinander unterschieden wird. Damit aus diesen mannigfaltigen Vorstellungen Einheit der Anschauung werde, wie z. B. in der Vorstellung des Raumes, so müssen die mannigfaltigen Vorstellungen erstens durchlaufen und zweitens zusammengenommen werden mittelst einer Handlung, welche die Synthesis der Apprehension heissen mag.

Die Synthesis der Apprehension muss auch a priori, d. h. an nicht empirischen Vorstellungen ausgeübt werden. Denn nur sie kann aus den mannigfaltigen, in der Rezeptivität der Sinnlichkeit ursprünglich dargebotenen Raum- und Zeit-Vorstellungen die apriorische Vorstellung des Einen Raumes und der Einen Zeit erzeugen. Daher haben wir eine reine Synthesis der Apprehension.

2.

Synthesis der Reproduktion in der Einbildung.

Das empirische Gesetz, dass Vorstellungen, die oft einander gefolgt sind, sich in eine Verknüpfung setzen, in welcher die eine derselben, auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes, einen Übergang des Gemütes zu der anderen nach einer beständigen Regel hervorbringt, setzt voraus, dass die Erscheinungen, welche vorgestellt werden, selbst einer beständigen Regel unterworfen sind. Denn wenn z. B. der Zinnober nicht immer rot und schwer wäre, sondern oft schwarz und leicht, so würde die empirische Einbildungskraft unmöglich bei Vorstellung der roten Farbe auf den schweren Zinnober verfallen, und überhaupt keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden.

Also muss selbst diese Reproduktion der Erscheinungen durch eine notwendige synthetische Einheit derselben a priori ermöglicht werden. Nun sind Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen, Bestimmungen des inneren Sinnes. Wenn nun selbst die Anschauungen des Raumes und der Zeit, d. h. unsere reinsten apriorischen Anschauungen, uns nur Erkenntnis verschaffen durch eine Verbindung ihrer mannigfaltigen Vorstellungen mittelst einer durchgängigen Synthesis der Reproduktion, so muss eine vor aller Erfahrung

a priori gegründete, eine reine transzendentale Synthesis der Einbildungskraft angenommen werden, die selbst alle Erfahrung ermöglicht, da diese die Reproduzibilität der Erscheinungen notwendig voraussetzt. Es ist aber offenbar: Wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern, oder eine Zahl mir vorstelle, so muss ich erstens jeden Teil der Linie, jeden Teil der Zeit, jede Einheit der Zahl für sich nacheinander vorstellen, und zweitens, um die nach einander vorgestellten Teile und Einheiten in ihrem Zusammenhange vorzustellen, die schon vorgestellten Teile und Einheiten reproduzieren. Denn hielte ich die schon vorgestellten Teile und Einheiten nicht durch Reproduktion fest, so würde ich in jedem einzelnen Augenblick immer nur einen einzelnen Teil und eine einzelne Einheit, nie aber mehrere Teile und Einheiten zusammen gegenwärtig haben. Dasselbe gilt von der Vorstellung des Raumes und der Zeit überhaupt.

Also ist die Synthesis der Apprehension mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden, die reproduktive Synthesis ebenfalls eine transzendentale, d. h. Erkenntnis ermöglichende und als solche a priori erkennbare Handlung, und das Vermögen dazu das transzendentale Vermögen der Einbildungskraft.

3.

Synthesis der Rekognition im Begriff.

Ohne das Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde trotz der Reproduktion der Vorstellungen nie ein Vorstellungsganzes entstehen, weil der Akt fehlte, durch welchen die nacheinander hinzugetanen Vorstellungen zu der Einheit zusammengefasst werden, in der sie eine Vorstellung, — einen Begriff bilden.

Schon das Wort: Begriff kann zu dieser Bemerkung anleiten. Er ist das Bewusstsein, welches die in der Anschauung gegebenen und dann reproduzierten Vorstellungen in eine Vorstellung vereinigt. Mag es immerhin nicht in dem Akte selbst, d. i. unmittelbar in der Erzeugung der einen Vorstellung, sondern nur in der Wirkung hervortreten: ohne dies Bewusstsein sind Begriffe, ist Erkenntnis von Gegenständen unmöglich.

Was bedeutet ein Gegenstand der Vorstellungen? Erscheinungen sind sinnliche Vorstellungen, mithin nicht Gegenstände ausser der Vorstellungskraft. Was bedeutet also ein der Erkenntnis korrespondierender, mithin davon unterschiedener Gegenstand? Er muss als etwas überhaupt = x gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis nichts haben, das wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenübersetzen könnten.

Aber der Gegenstand wird als etwas angesehen, das unsere Erkenntnis notwendig, mithin a priori bestimmt. Denn auf einen Gegenstand bezogen, muss sie in sich übereinstimmen, d. h. müssen die Vorstellungen, aus denen sie besteht, diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.

Wir haben es aber nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun. Also ist der Gegenstand = x, was ihnen korrespondiert, für uns nichts; denn er soll etwas von unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein. Mithin ist die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nur in uns; sie ist die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis mannigfaltiger Vorstellungen. Den Gegenstand erkennen, heisst: in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Damit diese Einheit aber könne bewirkt werden, muss die Anschau-

ung durch eine Funktion der Synthesis nach einer Regel hervorgebracht sein, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori notwendig und welche einen Begriff, in dem sich das Mannigfaltige vereinigt, möglich macht. Ein Triangel z. B. ist Gegenstand als das Bewusstsein der Regel, nach welcher drei gerade Linien in der Anschauung zusammenzusetzen sind, um einen Triangel zu bilden. Die Regel: um aus drei gegebenen geraden Linien einen ebenen Triangel zu bilden, müssen sie so zusammengesetzt werden, dass jede derselben mit ihren Endpunkten einen Endpunkt der einen und einen Endpunkt der andern berührt, „bestimmt alles Mannigfaltige" in der Anschauung eines Triangels, d. h. fordert und setzt fest: 1. es müssen drei Linien gegeben sein, 2. alle drei Linien müssen gerade sein, 3. alle drei geraden Linien müssen in einer und derselben Ebene liegen, 4. die drei geraden Linien in einer und derselben Ebene müssen auf die angegebene Art zusammengesetzt werden. Diese Regel ist eine Einheit, d. h. eine Vorstellung, in welcher die mannigfaltigen Vorstellungen: Linien, drei, gerade, in einer und derselben Ebene, auf die angegebene Art zusammengesetzt, vereinigt sind; und sie ist Regel, weil sie durch alle Anschauungen der verschiedensten ebenen Triangel hindurchgeht, so, dass jede derselben darnach geordnet, jede derselben ihr Mannigfaltiges in dieser Ordnung gesetzt enthält. „Diese Einheit der Regel schränkt das Mannigfaltige der Anschauung auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen," d. h. ich kann mir eines Triangels nur bewusst werden, wenn ich in meiner räumlichen Anschauung Linien nach der angegebenen Ordnung zusammensetze, — nur jene einheitliche Regel macht es möglich, dass ich alle jene Stücke, die zu der Anschauung eines Triangels gehören, und die bei dem

einen und dem andern und dem dritten Triangel mannigfach im einzelnen modifiziert sind, in mein einheitliches Bewusstsein bringe als die eine Vorstellung: Triangel. Mit andern Worten: nur unter dem Begriff des Triangels kann ich alle Stücke, die zu der Anschauung eines Triangels gehören und alle verschiedenen Triangel, die möglich sind, in meinem Bewusstsein vereinigen. „Und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = x, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke," d. h. diese Einheit der Apperzeption oder das Ich, welches sich die Anschauungsstücke eines Triangels zum Bewusstsein bringt durch Vereinigung derselben in eine Anschauung nach der angegebenen Begriffsregel, wie jeder ebene Triangel muss zusammengesetzt werden, ist der Gegenstand, welcher dem anschaulichen Triangel zugrunde liegt, ein x, welches durch die Begriffsmerkmale des ebenen Triangels gedacht wird.

Alle Erkenntnis erfordert einen Begriff, etwas Allgemeines, das zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper mit seinen Merkmalen: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Figur, Schwere, Teilbarkeit, d. h. die Einheit oder die alle diese Merkmale in eins nehmende Gesamtvorstellung, durch welche alle die mannigfaltigen Anschauungen der verschiedensten Körper gedacht werden, unserer Erkenntnis äusserer Erscheinungen zur Regel, d. h. er schreibt vor: eine Erscheinung muss jene Merkmale haben, wenn sie als Körper soll anerkannt werden. Wie regelt er aber die Anschauungen? Wenn äussere Erscheinungen gegeben sind — und sie können nur in der Anschauung gegeben werden, — so schreibt er vor: unter den gegebenen äusseren Erscheinungen ist Körper nur diejenige, deren Anschauungsstücke nicht anders im Bewusstsein können vereinigt werden, als dass bei dieser Vereinigung, mit-

hin in der synthetischen Einheit des Bewusstseins von dieser Erscheinung jene Merkmale eines Körpers reproduziert werden, und die Reproduktion der Erscheinung im Bewusstsein nicht anders geschehen kann, als dass das Bewusstsein die Merkmale eines Körpers zum Anhalt für die Zusammensetzung der in der Erinnerung vergegenwärtigten Anschauungsstücke nimmt. So macht der Begriff des Körpers bei der Wahrnehmung von etwas ausser uns, wenn wir es als Körper anerkennen sollen, die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, Gestalt u. s. w. notwendig; d. h. wir nehmen etwas ausser uns nur dann als Körper wahr, wenn wir bei der Wahrnehmung davon die Merkmale eines Körpers reproduzieren müssen.

Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendentale Bedingung zugrunde. Also muss die Einheit des Bewusstseins in der Synthesis aller unserer mannigfaltigen Anschauungen, sodann der Begriffe von Objekten überhaupt, die wir den Anschauungen unterlegen, folglich auch der Gegenstände der Erfahrung einen transzendentalen Grund haben. Ohne diesen wäre es unmöglich, „zu unseren Anschauungen einen Gegenstand zu denken", d. h. unsere in der räumlichen und zeitlichen Anschauung verteilten Empfindungen in mannigfaltige Gegenstände zusammenzuziehen; „denn Gegenstand ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt", d. h. Gegenstand ist nichts mehr als das Etwas = x, oder die reine Denkvorstellung, welche besagt: Du musst deine in der räumlichen und zeitlichen Anschauung zerstreuten Empfindungen, damit du dich ihrer in der Einheit deiner Apperzeption bewusst werdest, unter Begriffe bringen, und du kannst sie nur unter Begriffe bringen, indem du die reine Denkvorstellung: etwas, in jeden Begriff — z. B. Körper,

Seele, Erde, Stern, Mensch, Tier — hineinlegst, unter den du deine Empfindungen in mannigfacher Gruppierung vereinigst, und wenn du deine Empfindungen so vereinigst, dann ist die reine Denkvorstellung: etwas, in jeder von diesen begrifflich geordneten Empfindungsgruppen der Gegenstand, an den und um den die Empfindungen gelagert sind, und welcher gemäss den verschiedenen Begriffen, unter die die mannigfaltigen Empfindungen vereinigt sind, als dieser und jener und dritter und vierter verschiedener Gegenstand erkannt wird.

Die transzendentale Bedingung der Einheit des Bewusstseins in jener Synthesis ist die transzendentale Apperzeption, nicht das Bewusstsein unser selbst als innere Wahrnehmung unserer wechselnden Zustände, die, bloss empirisch und wandelbar, kein stehendes oder bleibendes Selbst in dem Flusse innerer Erscheinungen geben kann, mithin nicht der innere Sinn oder die empirische Apperzeption. Denn es ist unmöglich, zu denken, dass das, was notwendig vorgestellt wird als numerisch identisch, d. h. das stehende oder bleibende Selbst als unwandelbares Ich = Ich, vorhanden sei als empirisches Datum, d. h. durch den wandelbaren Lauf der inneren Erscheinungen als eine dieser Erscheinungen gegeben sei. Es muss vor aller Erfahrung vorhergehen und diese selbst möglich machen, „welche eine solche transzendentale Voraussetzung geltend machen soll“; d. h. die Erfahrung fordert eine solche transzendentale Voraussetzung, nämlich ein stehendes und bleibendes Selbst, welches ausserhalb des Erfahrungslaufes ihn übersieht, weil die Erfahrung als eine Verbindung vieler aufeinander folgender Wahrnehmungen zu einem Ganzen einen Einheitspunkt, ein Numerisch-Identisches, ein Eins nötig hat, in welchem und für welches das Viele des Wahrnehmungs-Nacheinander gegenwärtig wird als eine Erfahrung.

Nun kann keine Erkenntnis in uns stattfinden, d. h. keine Beziehung unserer Empfindungen, deren wir uns bewusst sind, oder unserer Wahrnehmungen auf einen Gegenstand, und keine Verknüpfung unserer Erkenntnisse, welche teils Anschauung, teils Begriff, teils Verbindung von Anschauung und Begriff ist — wobei in jeder Anschauung die Empfindungen immer empirisch, die Formen des Raumes und der Zeit dagegen a priori gegeben sind —, und keine Einheit unserer Erkenntnisse untereinander, welche die Erfahrung ist, — es kann dies alles nicht stattfinden ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche allen Datis der Anschauung vorhergeht, und welche allein es ist, die jede Vorstellung von Gegenständen erst möglich macht dadurch, dass die Data der Anschauung zu ihr in Beziehung treten. „Selbst die reinste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit)“ ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein — die transzendentale Apperzeption — möglich, d. h. die a priori in der Sinnlichkeit gegebenen, aber zerstückt gegebenen Elemente der Raum- und Zeitanschauung können zu den Gesamtanschauungen: Raum und Zeit synthesiert, und diese Gesamtanschauungen als objektive Einheiten gedacht, mithin Raum und Zeit dem Begriffe eines Gegenstandes subsumiert, zu Gegenständen gemacht und als Gegenstände begriffen werden nur dadurch, dass die zerstreuten Elemente der Raum- und Zeitanschauung einheitlich in der Einheit der transzendentalen Apperzeption verbunden werden. „Die numerische Einheit dieser Apperzeption“ — das Ich = Ich — „liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zugrunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit.“ Denn ein Begriff enthält mehrere Merkmale, und jedes

dieser Merkmale ist eine bestimmte Bewusstseinsmodifikation, z. B. in dem Begriffe: Kirsche ist das Merkmal: Frucht eines Baumes, eine bestimmte Bewusstseinsmodifikation, das Merkmal: rötlich eine anders bestimmte Bewusstseinsmodifikation, das Merkmal: kugelartig eine wiederum anders bestimmte Bewusstseinsmodifikation u. s. w. Jede dieser bestimmten Bewusstseinsmodifikationen muss sich selbst gleich, mit sich identisch bleiben, wenn der Begriff reproduziert und angewendet wird, der selbst wieder eine anders geartete, bestimmte, mit sich identische Bewusstseinsmodifikation ist. Alle diese Bewusstseinsmodifikationen können aber nur mit sich identisch bleiben, wenn das Ich, welches sie festhält und in jeder derselben ein modifiziertes Ich ist, sich selbst gleich, numerisch identisch bleibt als modifikationsloses, reines Ich, das in jede seiner Modifikationen eingeht, um jede als sich selbst gleich zu setzen, und dabei doch aus jeder sich zurückzieht, um alle zusammen vor sich zu haben.

Diese transzendentale Einheit der Apperzeption macht aus dem Beisammen aller möglichen Erscheinungen in einer Erfahrung einen Zusammenhang aller derselben nach Gesetzen. Denn das Ich könnte sich seiner Identität nicht bewusst bleiben, wenn es sich nicht der Identität seiner Funktion oder Handlung bewusst würde, durch welche es alle seine Bewusstseinsmodifikationen, die es durch alle ihm werdenden Erscheinungen empfängt, synthetisch in Verbindung bringt, — eine Verbindung, in welcher die Erkenntnis besteht. Mit anderen Worten: Nur dadurch, dass das Ich aus seinen Modifikationen in den ihm gegebenen Erscheinungen durch eine Funktion, deren es sich als seiner eigenen bewusst ist, Erkenntnis schafft, indem es die Erscheinungen synthetisch verbindet, kann es sich seiner Identität bewusst werden und bleiben. Er-

kenntnis fordert Beziehung der Erscheinungen auf einen Gegenstand d. h. ein Etwas, das gedacht werden muss, mithin ein Begriff ist, in dem sie notwendig zusammenhängen, und ferner andere Begriffe d. h. Regeln, nach welchen der Zusammenhang unter den Erscheinungen hergestellt werde. Nun sind die Erscheinungen Wahrnehmungen oder bewusste Empfindungen im Raum und in der Zeit, die an und für sich gegenstandlos und, so wie sie ins Bewusstsein kommen, ungeordnet sind. Daher muss die transzendentale Apperzeption 1. den Erscheinungen einen Gegenstand setzen und sie dadurch zu Anschauungen machen, denen sie eben selbst diesen Gegenstand gibt, und 2. die Anschauungen unter Begriffe bringen, d. h. Regeln aufstellen, nach denen sie die Anschauungen ordnet, und noch höhere Begriffe, d. h. Regeln, nach denen sie die im Gedächtnis zurückbleibenden Vorstellungen der nach Begriffen geordneten Anschauungen im Zusammenhang mit diesen Begriffen notwendig d. h. in unabänderlicher Ordnung reproduzibel und damit auf neue ins Bewusstsein eintretende Erscheinungen anwendbar macht. Also ist die numerische Identität des Ich und das Bewusstsein derselben nur dadurch möglich, dass das Ich alle Erscheinungen, die ihm gegeben werden, in dem Begriffe eines Etwas, worin sie notwendig zusammenhängen, d. h. eines Gegenstandes, nach Regeln synthetisch zusammenfasst. Denn das Ich könnte sich unmöglich der Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit der ihm gegebenen Erscheinungen, d. h. seiner Vorstellungen, seiner Wahrnehmungen bewusst sein, und zwar a priori, (d. h. mit dem Bewusstsein, dass es in allen seinen durch die mannigfaltigen Erscheinungen modifizierten Bewusstseinszuständen nicht anders als mit sich identisch bleiben könne und bleiben werde,) wenn es sich nicht seiner sich selbst gleichen, seiner identischen Funktion be-

wusst wäre, welche alle seine empirisch apprehendierten Erscheinungen, d. h. alle Empfindungen, deren es sich bewusst wird, einer transzendentalen synthetischen Einheit unterwirft in einem Zusammenhange nach Regeln a priori, d. h. nach den Kategorien.

Denn nur kraft der Regeln a priori, die in den Kategorien gegeben sind, können die empirischen Regeln, d. i. die empirischen Begriffe, vermittelst deren das empirische Material der Wahrnehmungen, der Erscheinungen in mannigfachen Synthesen Ordnung empfängt, gebildet und der Einheit der Apperzeption unterworfen werden. So kann, um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben, der Begriff: Kirsche, nur dadurch zustande kommen, dass bei dem Merkmal: Frucht eines Baumes, Baum wie Frucht als Dinge, als Substanzen, und in einem Kausal-Verhältnis zueinander, die Merkmale: rötlich, kugelartig u. s. w. als Eigenschaften, als Akzidenzen, und als Reales, als etwas, das ein Sein und kein Nicht-Sein ausdrückt, ferner jene Substanzen wie diese Eigenschaften jede für sich als Eins, die letzteren zusammen aber als viele, und, sofern sie zu einem Ganzen gehören, in einer Allheit, schliesslich alle diese Vorstellungen als Vorstellungen von wirklich Daseiendem und aus gewissen Gesichtspunkten von Möglichem und von Notwendigem gedacht werden. Nur dadurch, dass die im inneren Sinn gegebenen empirischen Wahrnehmungen, die Erscheinungen empirischen Begriffen, d. i. empirischen Regeln, und die empirischen Regeln untergeordnet werden Regeln a priori, d. i. den Kategorien, ist in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption das Bewusstsein der Identität ihrer selbst, d. i. die analytische Einheit des Bewusstseins, das Ich = Ich, möglich. Andrerseits kommt freilich die Beziehung der empirischen Wahrnehmungen auf einen Gegenstand nur dadurch zustande, dass in der ur-

sprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption die analytische Einheit des Bewusstseins das Etwas d. i. den Gegenstand setzt, worin die empirischen Wahrnehmungen nach Regeln a priori, d. i. den Kategorien, Zusammenhang erhalten, indem die empirischen Wahrnehmungen, die Erscheinungen mittelst der Kategorien der analytischen Einheit des Bewusstseins unterworfen werden. Diese Unterwerfung aber könnte wiederum nicht statthaben, wenn nicht die analytische Einheit des Bewusstseins vorhanden wäre, die den Zusammenhang der Erscheinungen nach den Kategorien möglich macht dadurch, dass sie in diesen Zusammenhang Einheit bringt. Demnach ist die analytische Einheit im Unterschiede von der synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins nur durch die Unterordnung des empirischen Wahrnehmungs- oder Erscheinungsmaterials unter die Kategorien möglich, jedoch auch die Unterordnung des empirischen Wahrnehmungs- und Erscheinungsmaterials unter die Kategorien zur Erzeugung von Erfahrungsgegenständen in der synthetischen Einheit der Apperzeption nur möglich durch die analytische Einheit des Bewusstseins.

Nun werden wir auch unsern Begriff von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. „Alle Vorstellungen haben als Vorstellungen ihren Gegenstand“, d. h. sie haben einen Inhalt, und der Inhalt derselben, wenn er vorgestellt d. h. in uns irgendwie vor unser Bewusstsein gebracht wird, ist ihr Gegenstand; z. B. ich sehe ein Haus. Dies Haus ist der Gegenstand meiner Anschauung: gesehenes, vor meinen Augen stehendes Haus; das Bild davon, das in mir vor dem Bewusstsein bleibt, ist der Gegenstand meiner Vorstellung: von meiner Einbildungskraft vergegenwärtigtes Haus. „Alle Vorstellungen können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein“;

z. B. ich kann auf das vorgestellte Bild des Hauses meine Aufmerksamkeit richten und den Begriff bilden: Wohnung für Menschen, aus mehreren Zimmern, Küche und Keller bestehend, von mehr oder weniger beträchtlicher Grösse u. s. w., dann ist jenes vorgestellte Bild des Hauses der Gegenstand meines Begriffs: nach seinen Merkmalen gedachtes Haus; nun kann ich wiederum meine Aufmerksamkeit auf ein Merkmal dieses Begriffes, z. B. Wohnung für Menschen richten und den Begriff bilden: planmässiger Bau zum Schutz von Menschen gegen Klima und Witterung, dann ist dieser Begriff: planmässiger Bau u. s. w. Gegenstand des vorigen Begriffs: Wohnung für Menschen; und so kann ich den Inhalt einer Vorstellung immer wieder zum Gegenstand einer andern Vorstellung machen. „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können“, d. h. die ohne Vermittelung unserer Spontaneität, unseres Denkens uns sinnlich gegenwärtig sein können für unsere Rezeptivität; „und das, was sich darin [in der Erscheinung] unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heisst Anschauung“, — denn man erinnere sich: Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, mithin hat die Erscheinung zwei Bestandteile: 1. empirische Anschauung, deren Inhalt Empfindung, deren Form Raum ist; 2. einen unbestimmten Gegenstand; das Unmittelbare aber, — das sinnlich oder in der Rezeptivität Gegebene ist Anschauung; also ist in der Erscheinung das, was für uns unmittelbar am Gegenstande der Erscheinung ist, Anschauung, nämlich Empfindung und Raumbestimmung. „Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. trans-

zendentale Gegenstand = x genannt werden mag"; d. h. die Erscheinungen enthalten nichts von Dingen an sich, sondern sind durch und durch blosse Vorstellungen; also ist auch der zweite Bestandteil der Erscheinung, d. i. der Gegenstand, blosse Vorstellung, aber nicht mehr Anschauungsvorstellung, wie der erste Bestandteil der Erscheinung, d. i. Empfindungen in Raum und Zeit; wird der Gegenstand in der Erscheinung mit den Empfindungen in Raum und Zeit zusammengenommen, so stellt er sich in dieser Verbindung als Anschauungsgegenstand dar; wird er aber aus dieser Verbindung ausgelöst, so ist er für sich selbst nur Vorstellung, die wiederum ihren Gegenstand hat, nämlich einen Begriff, ein bloss gedachtes Etwas zum Gegenstand hat, „der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann", der nicht empirisch, nicht durch Empfindung, überhaupt nicht sinnlich, mithin auch nicht in Raum und Zeit gegeben werden kann, „und daher der nichtempirische, d. i. transzendentale Gegenstand = x genannt werden mag".

Der reine, also nicht empirische Begriff von diesem transzendentalen Gegenstand, d. h. von einem Etwas = x, das immer einerlei ist, verschafft allen unseren empirischen, auf Grund von Empfindungen gebildeten Begriffen Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität. Er ist nichts als die Einheit mannigfaltiger, räumlich und zeitlich gegebener Empfindungen in deren Beziehung auf einen Gegenstand, diese Beziehung aber nichts als die notwendige Einheit des Bewusstseins, welche dadurch zustande kommt, dass das Ich seiner numerischen Identität (seiner analytischen Einheit) in der Identität der Funktion bewusst wird, mittelst deren es seine mannigfaltigen, räumlich und zeitlich gegebenen Empfindungen (in seiner synthetischen Einheit) zu einheitlichen Gesamtvorstellungen verbindet. Diese Ein-

heit ist a priori notwendig, „weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde“, d. h. ohne das Etwas, das dawider ist, dass sie aufs Geratewohl oder beliebig bestimmt werde, und vor aller Erkenntnis vorschreibt, wie sie notwendig und allgemeingültig gebildet werde. (Das Etwas, d. h. die transzendentale Einheit der Apperzeption oder die synthetische Einheit des Ich, durch welche die analytische Einheit desselben ermöglicht wird, kann Vorschriften zur notwendigen und allgemeingültigen Bildung der Erkenntnis nur durch Regeln geben, nach welchen die Funktion der Synthesis an den räumlich und zeitlich vorhandenen Empfindungen soll ausgeübt werden). Daher wird die Beziehung der räumlich und zeitlich vorhandenen Empfindungen auf den transzendentalen Gegenstand, oder die Beziehung, welche aus den Erscheinungen Gegenstände der empirischen Erkenntnis macht, d. i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis auf dem transzendentalen Gesetze beruhen: alle Erscheinungen müssen, wenn sie Gegenstände, bestimmte Erkenntnisgegenstände werden sollen, unter apriorischen Regeln stehen, nach welchen sie in der synthetischen Einheit der Apperzeption verknüpft werden, und nach welchen sie untereinander schon in der empirischen Anschauung müssen geordnet sein, wenn ihre Verknüpfung in der synthetischen Einheit der Apperzeption möglich sein soll; mit andern Worten: die Erscheinungen müssen in der Erfahrung ebensowohl unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperzeption stehen, als sie in der blossen Anschauung — in der sie noch gar keine bestimmten, sondern nur unbestimmte Gegenstände sind, d. h. nur räumlich und zeitlich vergegenständlichte Empfindungen — unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen. Durch die apriorischen Regeln für die Verknüpfung der Erscheinungen

in der synthetischen Einheit der Apperzeption wird jede Erkenntnis allererst möglich. (Jene apriorischen Regeln aber werden durch die Kategorien geliefert.)

Zusammenfassung der 3. Deduktion.

1. Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Jede Anschauung enthält Mannigfaltiges in der Zeit, aus welchem Eine Anschauung entsteht dadurch, dass es erstens durchlaufen und zweitens zusammengenommen wird mittelst einer Handlung, — der Synthesis der Apprehension.

Die Synthesis der Apprehension ist eine reine, wenn sie Empfindungsfreies synthesiert, z. B. aus den Anschauungselementen von Raum und Zeit die apriorischen Anschauungen des Einen Raumes und der Einen Zeit hervorbringt.

2. Synthesis der Reproduktion in der Einbildung.

Von der Synthesis der Apprehension ist unzertrennlich die Synthesis der Reproduktion. Denn damit das in einer Reihe von Augenblicken Vorzustellende Zusammenhang bekomme, muss es von Augenblick zu Augenblick aus dem vorhergehenden in den folgenden durch Wiedervorstellung hinübergenommen werden.

Die Synthesis der Reproduktion ist rein, wenn sie Empfindungsfreies wiedervorstellt, z. B. Raum- oder Zeitelemente bei der Konstruktion des Einen Raumes, der Einen Zeit, oder Bestimmungen von Raum, von Zeit bei der Zusammensetzung von Raum- oder Zeitgebilden, wie eines Kubus, eines Jahres.

Aber alle Synthesis der Reproduktion, sie sei empirisch oder rein, erfordert eine Regel, nach welcher die Reproduktion synthesiert, weil eine Synthese nach eben derselben Regel produziert hat. Wäre z. B. der Zinnober nicht immer rot und schwer, sondern mitunter schwarz und leicht, so könnte unmöglich die rote Farbe an den schweren Zinnober erinnern.

3. Synthesis der Rekognition im Begriff.

Erzeugten wir — nötigenfalls — nicht das Bewusstsein: wir denken jetzt eben dasselbe, was wir zuvor dachten, so würden reproduzierte Vorstellungen nie in ein Vorstellungsganzes, einen Begriff zusammengefasst werden. Ohne Begriffe aber ist Erkenntnis von Gegenständen unmöglich.

Was bedeutet: Gegenstand? Erscheinungen sind sinnliche Vorstellungen, mithin nicht Gegenstände ausser der Vorstellungskraft. Was bedeutet also ein der Erkenntnis korrespondierender, mithin davon unterschiedener Gegenstand? Er muss als etwas überhaupt = x gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis nichts haben, das wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenübersetzen könnten.

Aber der Gegenstand wird als etwas angesehen, das unsere Erkenntnis notwendig, mithin a priori bestimmt. Denn auf einen Gegenstand bezogen, müssen die Vorstellungen, aus denen die Erkenntnis besteht, diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.

Wir haben es aber nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun, — mit Erscheinungen, die uns durch Anschauung gegeben sind. Mithin ist die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nur in uns. Den Gegenstand erkennen, heisst: in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit

bewirkt haben. Damit diese Einheit aber könne bewirkt werden, muss die Anschauung durch eine Funktion der Synthesis nach einer Regel hervorgebracht sein, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori notwendig und welche einen Begriff, in dem sich das Mannigfaltige vereinigt, möglich macht.

Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendentale Bedingung zugrunde. Also muss die Einheit des Bewusstseins in der Synthesis aller unserer mannigfaltigen Anschauungen transzendental bedingt sein. Die transzendentale Bedingung der Einheit des Bewusstseins in jener Synthesis aber ist die transzendentale Apperzeption, nicht das wandelbare Bewusstsein unser selbst als innere Wahrnehmung unserer wechselnden Zustände — die empirische Apperzeption, — sondern das stehende und bleibende Selbst als unwandelbares Ich = Ich.

Diese transzendentale Einheit der Apperzeption macht aus dem Beisammen aller möglichen Erscheinungen einen Zusammenhang derselben nach Gesetzen. Denn das Ich könnte sich seiner Identität nicht bewusst bleiben, wenn es sich nicht der Identität seiner Funktion bewusst würde, durch welche es alle seine Bewusstseinsmodifikationen synthetisch in Verbindung bringt. Um sie aber synthetisch in Verbindung zu bringen, muss das Ich ein Etwas denken, — einen Gegenstand, in dem sie notwendig zusammenhängen, und Regeln, nach denen ihr Zusammenhang in dem Gegenstande bestimmt wird als in fester Ordnung reproduzibel und dadurch auf neue ins Bewusstsein eintretende Erscheinungen anwendbar.

Nun werden wir unsern Begriff von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Er ist nichts als die notwendige Einheit des Bewusstseins, welche dadurch zustande kommt, dass das Ich seiner

numerischen Identität (seiner analytischen Einheit) in der Identität der Funktion bewusst wird, mittelst deren es die mannigfaltigen, ihm räumlich und zeitlich gegebenen Erscheinungen (in seiner synthetischen Einheit) nach Regeln zu Gesamtvorstellungen, — zu Begriffen verbindet.

Diese Einheit ist a priori notwendig, „weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde", d. h. ohne das Etwas, welches dawider ist, dass sie aufs Geratewohl oder beliebig zusammengetan, und welches vorschreibt, wie sie notwendig und allgemeingültig gebildet werde. Daher wird die Beziehung der Erscheinungen auf den transzendentalen Gegenstand, oder die Beziehung, welche aus den Erscheinungen Gegenstände der Erkenntnis macht, d. i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis, — der Erfahrung auf dem transzendentalen Gesetze beruhen: alle Erscheinungen müssen, um Erkenntnisgegenstände zu werden, unter apriorischen Regeln stehen, nach welchen sie in der synthetischen Einheit der Apperzeption zu verknüpfen, und damit ihre Verknüpfung in der synthetischen Einheit der Apperzeption möglich werde, schon in der empirischen Anschauung zu ordnen sind; — mit andern Worten: die Erscheinungen müssen in der Erfahrung ebensowohl unter notwendigen Bedingungen der Einheit der Apperzeption stehen, als sie in der blossen Anschauung — in der sie nur unbestimmte Gegenstände, d. h. nur räumlich und zeitlich vergegenständlichtes Empfindbare sind — notwendig unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen. Die apriorischen Regeln für die Verknüpfung der Erscheinungen in der synthetischen Einheit der Apperzeption ermöglichen unsere Erkenntnis. Sie sind aber angelegt und enthalten in den Kategorien.

4. Deduktion.

Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 110 Mitte bis 114 unten.

Allgemeiner Grundgedanke derselben.

Durch die Kategorien stehen die Gegenstände in Affinität nach Gesetzen der Natur.

Ausführung.

(Der in der Kr. d. r. V. überschriebene Abschnitt: „4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen a priori".)

Es gibt nur Eine Erfahrung, wie nur Einen Raum und Eine Zeit. Denn Erfahrung ist die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

Synthetische Einheit nach empirischen Begriffen würde zufällig sein. Ohne transzendentalen Grund der Einheit empirischer Begriffe würde ein Gewühl von Erscheinungen, gedankenlose Anschauung in unserem Bewusstsein möglich sein, aber keine Erkenntnis, keine Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände, keine Erfahrung.

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun sind die Kategorien die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung für eine mögliche Erfahrung. Also sind die Kategorien auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu Erscheinungen zu denken, mithin a priori von objektiver Gültigkeit; — was wir hier eigentlich wissen wollten.

Die Möglichkeit aber, ja die Notwendigkeit der Kategorien beruht darauf, dass die ursprüngliche Apperzeption, um ihre Identität, ihre durchgängige, allge-

meine, notwendige Einheit unter ihren sinnlich gegebenen, mannigfaltigen Wahrnehmungen oder Erscheinungen zu gewinnen und zu behaupten, alle ihre Wahrnehmungen oder Erscheinungen sich unterwerfen muss durch allgemeine Funktionen der Synthesis nach Begriffen, „als worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann“ (d. h. sie fasst ihre mannigfaltigen Wahrnehmungen oder Erscheinungen unter einheitliche Begriffe zusammen, und diesen liegen höchste Einheitsbegriffe zugrunde, die Kategorien, in denen sich das Ich selbst denkt, indem es aus seiner eigenen Einheit sie herausdenkt und mittelst derselben durch alle seine Begriffe hin bis in die untersten und letzten Erscheinungen und Wahrnehmungen hin sich hineindenkt), z. B. nach dem Begriff einer Ursache, d. h. der Synthesis einer in der Zeitreihe folgenden Erscheinung mit andern Erscheinungen nach einer Regel, der gemäss die letzteren notwendig der ersteren vorangehen. Und ohne diese durch alle Erscheinungen hindurchgehende notwendige Einheit und Identität des Selbstbewusstseins würden andererseits die Erscheinungen zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt, mithin ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein.

Alle Versuche, jenen reinen Verstandesbegriffen einen empirischen Ursprung zuzuweisen, sind eitel. Der Begriff der Ursache z. B. hat einen Zug von Notwendigkeit. Ihn kann keine Erfahrung geben. Denn sie lehrt zwar, dass auf eine Erscheinung etwas anderes folgt, aber nicht dass es darauf folgen m u s s, noch dass a priori und allgemein aus jeder Erscheinung als einer Bedingung auf eine Folge könne geschlossen werden. Doch abgesehen hiervon, ist folgendes hervorzuheben: Wenn man sagt: alles in der Reihenfolge der Begeben-

heiten steht dermassen unter Regeln, dass niemals etwas geschieht, vor dem nicht etwas vorhergeht, worauf es jederzeit folgt, so nimmt man durchgängig eine empirische Regel der Assoziation an, d. h. man nimmt an: die Erscheinungen sind für sich selbst so beschaffen, dass sie regelmässig können assoziiert werden (z. B. Brot nährt immer den gesunden Menschen, und nicht bloss den einen, aber den andern nicht, und nicht bloss heute, aber morgen nicht). Und nun frage ich: wie ist diese Assoziation möglich? Jene Regel wird als ein Gesetz der Natur angesehen. (Wie ist die Assoziation zwischen meinen Vorstellungen: Gesundheit eines Menschen, Brot und Ernährung des ersteren durch das letztere zugleich als ein Gesetz der Natur möglich?) Wenn mannigfaltige Erscheinungen als assoziabel betrachtet werden wegen der Beschaffenheit der Objekte, denen man sie zuschreibt, so ist Affinität der Erscheinungen vorhanden. Wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen, welche zur Folge hat, dass sie unter beständigen Gesetzen stehen und unter ihnen stehen müssen, begreiflich?

Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem transzendentalen d. h. a priori Erkenntnis von Gegenständen ermöglichenden Selbstbewusstsein, dessen numerische Identität in die Synthesis aller mannigfaltigen Erscheinungen hineinkommen muss, wenn aus den letzteren empirische Erkenntnis werden soll. Demnach sind die Erscheinungen apriorischen Bedingungen ihrer Synthesis in der Apprehension unterworfen. Nun ist eine Bedingung, nach welcher ein Mannigfaltiges auf einerlei Art kann gesetzt werden, eine Regel, und nach welcher es auf einerlei Art muss gesetzt werden, ein Gesetz. Also sind alle Erscheinungen durchgängig nach notwendigen Gesetzen verknüpft,

mithin in einer transzendentalen Affinität, aus welcher die empirische eine blosse Folge ist.

Dass die Natur sich nach den subjektiven Regeln unserer Apperzeption richte und dass ihre Gesetzmässigkeit davon abhänge, lautet befremdlich. Aber die Natur ist ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern eine Menge von Vorstellungen des Gemüts, daher bloss in dem Radikalvermögen unserer Erkenntnis, der transzendentalen Apperzeption als diejenige Einheit gesetzt, um deretwillen sie Objekt aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heissen kann. Daher ist diese Einheit auch a priori erkennbar, mithin erkennbar als notwendig, — was doch würde unmöglich sein, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn dann müssten die synthetischen Sätze einer solchen Natureinheit von den Gegenständen der Natur selbst entlehnt werden, also empirisch, mithin als bloss zufällige Einheit. Diese aber reicht nicht an den notwendigen Zusammenhang, den man meint, wenn man von Natur spricht.

5. Deduktion.

Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 115—119 Ende des 1. Abschnitts.

Allgemeiner Grundgedanke derselben.

In der synthetischen Einheit der Apperzeption bezieht sich das durch die Kategorien Einheit setzende numerisch identische Ich vermittelst einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft auf die Erscheinungen, — die Gegenstände der Sinne, der Erfahrung.

Ausführung.

(Die ersten fünf Seiten des Abschnitts in der Kr. d. r. V., der die Überschrift hat: „Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe dritter Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen"; und zwar auf S. 119 bis zu den Worten: „eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben.")

Das im vorigen Abschnitte (d. i. nach der hier gelieferten Darstellung in der zweiten, dritten und vierten Deduktion) abgesondert Vorgetragene soll jetzt im Zusammenhange dargestellt werden. Die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und die Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht auf drei subjektiven Erkenntnisquellen: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Diese Vermögen sind von empirischem Gebrauch bei gegebenen Erscheinungen, aber zugleich a priori tätig, wodurch ihr empirischer Gebrauch möglich wird. Vermittelst des Sinnes werden die Erscheinungen empirisch wahrgenommen, vermittelst der Einbildungskraft assoziert und reproduziert, vermittelst der Apperzeption rekognosziert. In der Rekognition entsteht das empirische Bewusstsein von der Identität der reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, durch die sie gegeben wurden.

Es liegt aber a priori den Wahrnehmungen die reine Form des inneren Sinnes — die Anschauung der Zeit, — der Assoziation die Synthesis der Einbildungskraft, dem empirischen Bewusstsein die reine Apperzeption, d. i. die Identität seiner selbst in allen Vorstellungen zugrunde.

Der Punkt, in welchem alle Vorstellungen müssen verknüpft werden, um Einheit der Erkenntnis zu einer

möglichen Erfahrung zu bekommen, ist die reine Apperzeption. Anschauungen sind für uns nichts, wenn sie nicht, ob direkt oder indirekt einfliessend, ins Bewusstsein können aufgenommen werden, welches allein Erkenntnis möglich macht. In allen Vorstellungen als möglichen Bestandteilen unserer Erkenntnis sind wir uns der Identität unser selbst a priori bewusst. Durch sie nur sind alle Vorstellungen möglich, weil diese in mir nur dadurch etwas vorstellen, dass sie alle miteinander zu Einem Bewusstsein gehören, demnach, wenn auch nicht eine einzige Vorstellung in ihm ausmachen, doch wenigstens in ihm verknüpft werden. Dieses Prinzip kann das transzendentale Prinzip der Einheit aller unserer mannigfaltigen Vorstellungen, mithin auch der Anschauungen heissen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch. Also gibt die reine Apperzeption ein Prinzip der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand.

Dieser Satz ist wohl zu beachten. Alle Vorstellungen beziehen sich notwendig auf ein möglichesempirisches Bewusstsein, d. h. wir müssen sie als Bestimmungen unseres Zustandes in der Zeit wahrnehmen können, oder wir müssen sie in unserem individuellen Ich als bestimmten Inhalt desselben gegenwärtig haben können; denn könnten wir uns ihrer gar nicht bewusst werden, so würden sie für uns gar nicht existieren. Alles empirische Bewusstsein aber bezieht sich notwendig auf ein transzendentales — vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes — Bewusstsein, das Bewusstsein meiner selbst, die ursprüngliche Apperzeption. Also müssen in meiner Erkenntnis alle mannigfaltigen, gesondert bewussten Vorstellungen zu einem einzigen und eben demselben Bewusstsein meiner selbst gehören. Hier ist nun eine a priori erkennbare syn-

thetische Einheit des mannigfaltigen Bewusstseins, welche synthetische Sätze a priori des reinen Denkens eben so liefert, wie Raum und Zeit solche Sätze über die Form der blossen Anschauung liefern. Der synthetische Satz: alles verschiedene empirische Bewusstsein muss in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Aber die blosse Vorstellung: Ich, welche die kollektive Einheit aller übrigen möglich macht, d. h. welche möglich macht, dass alle Vorstellungen zusammen, und nicht bloss alle Vorstellungen einzeln genommen bewusst sind, und dass durch alle bewussten Vorstellungen zusammen eine einzige Bewusstseinseinheit durchgreift von einem höchsten Punkte des Bewusstseinsganzen an bis zu den äussersten Gliedern desselben hin und von diesen äussersten Gliedern zurück bis in jenen höchsten Punkt wieder hinein, ist das transzendentale Bewusstsein. „Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben"; d. h. es ist hier zunächst gleichgültig, ob das transzendentale Ich in dem empirischen Bewusstsein sich so auswirkt, dass es alle Glieder desselben sich vollständig unterwirft und damit einerseits das empirische Bewusstsein klar macht, andererseits aber sich selbst in seinem Unterschiede von dem empirischen Bewusstsein klar wird, oder ob es nur einzelne Glieder des empirischen Bewusstseins sich unterwirft und damit einerseits das empirische Bewusstsein grossenteils dunkel lässt, andererseits aber auch sich selbst nicht deutlich davon abhebt. Ja es ist hier gleichgültig, ob das transzendentale Ich wirklich in dem empirischen Bewusstsein sich irgendwie auswirkt, — wie denn in Kindern des gesamte Bewusstsein überhaupt trübe,

verschwommen, schwankend ist; „sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruhet notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem Vermögen“; d. h. wir können in Sätzen reden nur deshalb, weil unser transzendentales Ich das Vermögen hat, in unserm empirischen Ich zu funktionieren, oder weil das transzendentale Ich durch die Synthesen, die es in dem empirischen Ich zwischen dessen Vorstellungen — Anschauungen, Gedächtnisbildern und zuletzt den im Laufe des natürlichen Denkens entstandenen Begriffen — stiftet, diesen gesamten Vorstellungskomplex sich zu eigen machen kann, mag es dabei auch immerhin sich noch nicht als reines Ich dem empirischen Ich entgegensetzen.

Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung entspringt aus einer Synthesis und soll die synthetische Einheit a priori notwendig sein, so muss es auch die Synthesis sein, aus der sie hervorgeht. Nun ist aber schon die erste und nächste Synthesis, die an dem Mannigfaltigen der Anschauung ausgeübt wird, d. h. die Synthesis der Apprehension in der Anschauung eine Synthesis der Einbildungskraft. Denn die Sinnlichkeit, in welcher das Mannigfaltige der Anschauung gegeben wird, setzt das Mannigfaltige nicht zusammen. Also kommt die transzendentale Einheit der Apperzeption nur dadurch zustande, dass die Einbildungskraft das Mannigfaltige der Anschauung in einer reinen Synthesis, mithin a priori verbindet. A priori aber kann nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft stattfinden; denn die reproduktive wird durch die Beschaffenheit der in der Sinnlichkeit a posteriori gegebenen Anschauungselemente bestimmt. Also ist das Prinzip: die Einbildungskraft muss das Mannigfaltige der Anschauung in einer reinen — produktiven — Synthesis verbinden,

damit es die Apperzeption in ihre transzendentale Einheit aufnehmen könne, das, was alle Erkenntnis, besonders die Erfahrung möglich macht.

Nun mag die Synthesis des Mannigfaltigen (der bewussten Empfindungen oder Wahrnehmungen, der im Raum und in der Zeit unbestimmt vergegenständlichten Wahrnehmungen oder der Anschauungen mit empirischem Inhalt und apriorischer Form, der unbestimmten Gegenstände dieser — empirischen — Anschauungen oder der Erscheinungen) in der Einbildungskraft transzendental heissen, wenn sie bloss als apriorische Verbindung in Betracht kommt, ohne dass der vielfach verschiedene Inhalt der Anschauungen berücksichtigt wird, und die Einheit dieser Synthesis der Einbildungskraft heisst transzendental, wenn sie als solche vorgestellt wird, die zur Herstellung der ursprünglichen Einheit der Apperzeption a priori notwendig ist. Alle Erkenntnis ist aber nur möglich durch die ursprüngliche Einheit der Apperzeption. Also ist die transzendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntnis, „durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen", d. h. sie ist die Form, von der a priori erkennbar ist, dass vermittelst derselben alles muss vorgestellt werden, was Gegenstand der Erfahrung werden soll, gleichviel ob es ein solcher Gegenstand wirklich werde oder nicht, — mit andern Worten: die reine Denkform aller Gegenstände der Erfahrung kann a priori erkannt werden.

Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft (d. h. die Einheit der Apperzeption, sofern sie durch die Synthesis der Einbildungskraft durchgreift,

oder das in der Einbildungskraft synthetisch verbundene Mannigfaltige mit dem numerisch identischen Ich zu der Einen wirklichen Erfahrung in Einheit setzt) ist der Verstand, und die Einheit der Apperzeption beziehungsweise auf die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft (d. h. sofern sie die blosse Verbindungsform der Einbildungskraft mit dem numerisch identischen Ich zu einer möglichen Erfahrung in Einheit setzt) ist der reine Verstand.

Die Arten, Einheit zu setzen, sind die Kategorien, und die reine Apperzeption wird, die Einheit setzend, der Arten dieser Einheitsetzung sich bewusst, — mithin als apriorischer Erkenntnisse. Also sind in der auf mehrfache Art Einheit setzenden Apperzeption, d. h. im Verstande Erkenntnisse a priori vorhanden, welche die Einheit der Synthesis der Einbildungskraft zu einer möglichen Erfahrung enthalten. Folglich enthält die empirische Erkenntniskraft des Menschen notwendig einen Verstand, der alles, was wir Gegenstände der Sinne nennen, befasst, obschon nicht unmittelbar, weil er kein anschauender Verstand ist, sondern vermittelst der Anschauung, — vermittelst der Einbildungskraft, die das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige synthesiert. Denn das Mannigfaltige der Anschauung ist Erscheinung. Als Data zu einer möglichen Erfahrung aber stehen die Erscheinungen unter dem Verstande. Sie müssen aber Erfahrung werden. Denn ohne ihre Umbildung in Erfahrung würden sie uns keine Erkenntnis gewähren, mithin uns nichts angehen. Demnach ist der reine Verstand vermittelst der Kategorien ein formales und synthetisches Prinzip aller Erfahrung, und die Erscheinungen, die Gegenstände der Sinne haben eine notwendige Beziehung auf den Verstand.

6. Deduktion.

Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 119 unten bis 128 Ende des 2. Abschnitts.

Allgemeiner Grundgedanke derselben.

Indem die Einbildungskraft als ein ursprüngliches Vermögen die Erscheinungen den Kategorien gemäss apprehendiert und synthesiert, bewirkt sie durch Verbindung des Verstandes und der Sinnlichkeit, dass einerseits das Ich seiner numerischen Identität sich bewusst wird und andrerseits die Erscheinungen zu Gegenständen der Erfahrung werden.

Ausführung.

(Die letzten neun Seiten des bei der 5. Deduktion näher bezeichneten Abschnittes von den Worten auf S. 119 an: „Jetzt wollen wir den notwendigen Zusammenhang des Verstandes“ u. s. w. bis zu den Schlussworten des 2. Abschnittes auf S. 128: „die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen, und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen“.)

Der notwendige Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst der Kategorien von unten auf, nämlich von dem Empirischen an ist folgender:

Das Erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, mit Bewusstsein verbundene Wahrnehmung, welche nur in uns existiert. Erscheinung enthält ein Mannigfaltiges, verschiedene Wahrnehmungen in der Zerstreuung. Der Sinn verbindet sie nicht, sondern ein tätiges Vermögen, die Einbildungskraft, ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung, woran wohl noch kein Psychologe gedacht hat. Die Einbildungskraft nimmt

sie in ihre Tätigkeit auf, d. i. apprehendiert sie, — um sie in ein Bild zu bringen.

Aber die Apprehension der Eindrücke, der bewussten Wahrnehmungen, der Erscheinungen, des Anschauungsmannigfaltigen würde kein Bild und keinen Zusammenhang hervorbringen, wenn die Einbildungskraft die Wahrnehmungen — die eine zu den nachfolgenden — nicht herüberriefe und in Reihen darstellte als ein reproduktives Vermögen, welches auch nur empirisch ist.

Vorstellungen, reproduziert so wie sie zusammengeraten, würden keinen bestimmten Zusammenhang, sondern nur ungeordnete Haufen, keine Erkenntnis ergeben. Also muss die Reproduktion eine Regel haben, nach welcher die Einbildungskraft eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als mit einer andern verbindet. Der subjektive und empirische Grund der Reproduktion nach Regeln heisst die Assoziation der Vorstellungen.

Die Assoziation aber muss einen objektiven Grund haben, welcher schon in der Apprehension der mannigfach verschiedenen Erscheinungen synthetische Einheit auswirkt. Denn wären die Erscheinungen nicht assoziabel, so würden sie, einzeln oder in Appregaten bewusst, die Sinnlichkeit erfüllen, ohne dass dieses vielfache empirische Bewusstsein zu einem Bewusstsein meiner selbst gehörte. Der objektive, d. i. a priori einzusehende Grund der Assoziation der Erscheinungen mag die Affinität der Erscheinungen heissen. Er liegt in dem Grundsatz von der Einheit der Apperzeption. Nach diesem müssen alle Erscheinungen so apprehendiert werden, dass sie zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen. Sie können aber nur zu ihr zusammenstimmen durch synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin nicht bloss subjektiv, sondern auch objektiv notwendig ist.

Also rührt Wahrnehmung, sofern wir uns ihrer bewusst sind, von der objektiven Einheit alles empirischen Bewusstseins in einem Bewusstsein der ursprünglichen Apperzeption her, und die Affinität der Erscheinungen von einer a priori auf Regeln gegründeten Synthesis derselben in der Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft als Vermögen einer Synthesis a priori ist die produktive und ihre Herstellung einer notwendigen Einheit in der Synthesis der Erscheinungen eine transzendentale Funktion, vermittelst welcher die Affinität, die Assoziation und die Reproduktion der Erscheinungen nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich wird. Denn ohne diese Funktion würden „gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfliessen“, d. h. ohne sie könnten die Erscheinungen nicht mit Begriffen von Gegenständen verbunden werden, und ohne Unterlegung der Begriffe von Gegenständen unter die Erscheinungen würden diese letzteren gar nicht als Gegenstände dasein, die wir in der Erfahrung vor uns haben.

Freilich übt die Einbildungskraft nicht schon bloss für sich allein genommen diese transzendentale Funktion aus. Denn die Synthesis der Einbildungskraft ist für sich allein jederzeit nur sinnlich, auch wenn sie a priori ausgeübt wird. Für sich allein a priori ausgeübt, vergegenwärtigt sie den Stoff der Anschauungen, die mannigfaltigen empirischen Wahrnehmungen in mannigfaltigen apriorischen Raumgestalten und Zeitbestimmungen, — also nur sinnlich-empirischen Erscheinungsinhalt in sinnlich-apriorischer Erscheinungsform. Damit in diesen Erscheinungskomplex transzendentale Einheit der Einbildungskraft hineinkomme, muss die reine Apperzeption mit der Einheit ihres stehenden und bleibenden Ich hinzukommen, um die Funktion der Einbildungskraft intellektuell zu machen.

Denn alle einzeln bewussten Erscheinungen gehören zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle irgendwie vorgestellten Erscheinungen zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit. Jndem die mannigfaltigen Erscheinungen, welche die Einbildungskraft synthesiert hat, unter die Einheit der Apperzeption befasst werden, wird die Einbildungskraft Verstand, d. h. es kommen in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption Begriffe zustande, durch welche die Erscheinungen der sinnlichen Anschauung vermittelst der Einbildungskraft mit der analytischen Einheit des stehenden und bleibenden Ich — des Korrelats aller unserer Vorstellungen — zusammengeschlossen werden.

Die reine Einbildungskraft ist also „ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt", d. h. das zunächst unabhängig von empirischem Material an diesem tätig ist, damit aus ihm Erfahrung entstehe. Die reine Einbildungskraft verbindet die mannigfaltigen Materialien der Anschauung, die Wahrnehmungsstoffe, einerseits unter sich in Raum und Zeit und andererseits „mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption", d. h. mit der transzendentalen Funktion, durch welche das Ich seiner numerischen Identität bewusst wird, indem es in sich die Anschauungsmaterialien, die Erscheinungen synthetisch nach Regeln verknüpft. Das Ich, sofern es diese transzendentale Funktion der Verknüpfung der Erscheinungen nach Regeln in sich ausführt, ist der Verstand. Also verbindet die reine Einbildungskraft „beide äusserste Enden", nämlich die Erscheinungen, die sie in Raum und Zeit synthesiert hat, d. h. die Sinnlichkeit, und den Verstand, d. h. das nach Regeln synthetisch verknüpfende Ich, und zwar dergestalt, dass sie dem Ich die von ihr in Raum und Zeit synthesierten Erschei-

nungen gegenwärtig hält, die sie durch ihre transzendentale Funktion bereits nach eben denselben Regeln apprehendiert hat, nach welchen das Ich als Verstand synthetisch apperzipiert, seine numerische Identität gewinnend und bewahrend. Ohne Einbildungskraft würde das Ich in seiner Sinnlichkeit zwar räumliche und zeitliche Erscheinungen haben, aber sie nicht zusammenbringen in Raum und Zeit, und auch die Erscheinungen des vergangenen Augenblicks, weil es sie nicht reproduziert, nicht zusammenbringen mit den Erscheinungen des gegenwärtigen Augenblicks. Und das Ich würde in seinem reinen Verstande wohl Regeln oder Denkformen haben, aber ungenutzt, weil es kein Material besässe, an dem es sie anwendete. Und ohne die transzendentale Funktion der Einbildungskraft würde das Ich die Erscheinungen nicht nach Regeln apperzipieren können, weil sie von der Einbildungskraft ohne Regeln apprehendiert wären; dann aber würde es weder die Erscheinungen in Gegenstände verwandeln noch seine numerische Identität setzen, mithin keine Erfahrung und keine Erkenntnis überhaupt erlangen.

Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation (Reproduktion), endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren — der höchsten Synthesis der bloss empirischen Elemente der Erfahrung — Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr die objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis, — die Form einer Erfahrung überhaupt, die formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft und hierdurch allen empirischen Gebrauch derselben in der Rekognition, Reproduktion, Assoziation, Apprehension bis herunter zu den Erscheinungen möglich machen. Diese Begriffe sind die Kategorien. Nur vermittelst der Kategorien liefern die Erscheinungen Erkennt-

nis, gehören sie unserem Bewusstsein, mithin uns selbst an.

Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir also selbst in sie hinein. Dies kann nicht wundernehmen. Denn die Natureinheit soll notwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Diese synthetische Einheit a priori kann aber nur dadurch entstehen, dass ihre subjektiven Gründe in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemütes enthalten und diese subjektiven Gründe objektiv gültig sind als Gründe der Möglichkeit, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen.

Den früheren Erklärungen: der Verstand ist eine Spontaneität der Erkenntnis, ein Vermögen zu denken, ein Vermögen der Begriffe oder auch der Urteile, können wir nun die fruchtbarere substituieren: er ist das Vermögen der Regeln. Sinnlichkeit gibt uns Formen der Anschauung, der Verstand aber Regeln. Er durchspäht jederzeit die Erscheinungen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Objektive Regeln — die mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen — heissen Gesetze. Durch Erfahrung lernen wir viele Gesetze kennen. Aber sie sind nur Bestimmungen höherer Gesetze, von denen die höchsten aus dem Verstande a priori entspringen, den Erscheinungen Gesetzmässigkeit verschaffen und dadurch Erfahrung möglich machen. Der Verstand ist also selbst die Gesetzgebung für die Natur. Ohne Verstand würde es nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben. Denn Erscheinungen existieren als solche nur in der Sinnlichkeit und als Gegenstände der Erfahrungserkenntnis nur in der Einheit der Apperzeption als dem transzendentalen Grunde der notwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen

in einer Erfahrung. Die Einheit der Apperzeption als eine einzige Vorstellung, aus welcher mannigfaltige Vorstellungen zu bestimmen sind, ist die Regel, und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so a priori im Verstande und erhalten von ihm formale (Denk-) Möglichkeit, wie sie als blosse Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und von ihr formale (Anschauungs-) Möglichkeit erhalten.

Der Verstand ist also selbst der Quell der Gesetze der Natur, mithin der formalen Einheit der Natur. Zwar können empirische Gesetze als solche aus dem reinen Verstande ebensowenig abgeleitet werden, als die unermesslich mannigfaltigen — empirischen — Anschauungsformen der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich können begriffen werden. Aber alle empirischen Gesetze sind nur Bestimmungen der reinen Verstandesgesetze, nach deren Norm sie allererst möglich sind. Durch die reinen Verstandesgesetze nehmen die Erscheinungen eine gesetzliche Form an, wie alle empirischen Anschauungsformen der Erscheinungen den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäss sein müssen.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach möglich. Durch dieses Verhältnis des Verstandes zu den Gegenständen der Erfahrung ist a priori die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe begreiflich gemacht und ihre Wahrheit mit ihrem Ursprung festgesetzt.

Zusätze zur Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Schlussbemerkung zu der Deduktion der Kategorien in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. mit der Überschrift: „Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ S. 128 letzter Abschnitt bis 130 Ende des 1. Abschnitts.

Wären die Gegenstände unserer Erkenntnis Dinge an sich, so könnten von ihnen keine Begriffe a priori in uns statthaben. Denn dem Gegenstande entnommen — wobei dahingestellt bleibe, wie er uns bekannt werde —, würden sie empirisch sein. Aus uns selbst genommen, würden sie unmöglich einen Gegenstand bestimmen, der von unseren Vorstellungen unterschieden ist. Sind die Gegenstände aber Erscheinungen, so ist es möglich, ja notwendig, dass der empirischen Erkenntnis derselben Begriffe a priori vorhergehen. Denn als Erscheinungen sind sie bloss in uns. Nun drückt die Vorstellung: alle Erscheinungen, mithin alle Gegenstände der Erkenntnis sind in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst, schon eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperzeption als notwendig aus. Diese Einheit der möglichen Apperzeption aber macht auch die Form aller Erkenntnis der Gegenstände aus, sofern die letzteren gedacht werden. Diese Form aber sind die Kategorien. Mithin geht die formale Erkenntnis der Gegenstände der empirischen Erkenntnis derselben a priori voran. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori möglich, ja — in Beziehung auf Erfahrung — notwendig, weil unsere Erkenntnis mit nichts als Erscheinungen zu tun hat, deren Möglichkeit sowohl wie deren Verknüpfung

und Einheit — in der Vorstellung eines Gegenstandes mittelst der Kategorien — bloss in uns selbst liegt. Und aus diesem Grunde — dem einzig möglichen — ist die obige Deduktion der Kategorien (in jedweder ihrer Weisen) geführt worden.

In den oben wiedergegebenen sechs Deduktionen ist ein ununterbrochener Bezug durchaus bemerklich und nachweisbar.

Die erste von jenen sechs, nämlich die objektive Deduktion, welche „der Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“ enthält, stellt fest, dass die Kategorien für die Gegenstände der Erfahrung gültig sind, weil diese Gegenstände nur vermittelst der Kategorien zustande kommen, dass gar keine Gegenstände der Erfahrung würden vorhanden sein, wenn nicht das Denken in Kategorien sie erzeugte. Die der objektiven Deduktion angereihte subjektive, die in eine fünffache kann zerlegt werden, setzt nun auseinander, wie das Denken von Gegenständen mittelst der Kategorien vor sich geht. Und zwar spricht der „von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ handelnde Abschnitt, welcher die zweite und die dritte Deduktion umfasst, zunächst in der zweiten allgemein aus, dass der Verstand vermittelst der Kategorien einen Erfahrungsgegenstand denkt in drei Synthesen: der Apprehension, der Reproduktion und der Rekognition; ohne welche drei Synthesen er selbst als Vermögen der Begriffe, d. h. als Vermögen von Regeln, das sinnlich gegebene Mannigfaltige in mancherlei Weisen, aber in jeder Weise auf einerlei Art zusammenzufügen, eben so unmöglich sein würde, wie sein Produkt, — die Erfahrungserkenntnis. Diesen allgemeinen Satz exponieren die dritte und die vierte Deduktion, indem nach der „Vorläufigen Erinnerung“, dass auf die schwierige Erörterung der Elemente des Verstandes zuvörderst nur vorbereitet

werden solle, die dritte Deduktion bei ausführlicher Beschreibung jener drei Synthesen unter drei Nummern den Zusammenhang derselben als gegründet aufweist in der synthetischen Einheit der Apperzeption, in welcher die Erscheinungen durch die Kategorien Gegenstände der Erfahrung werden, wonach die vierte Deduktion als die unter Nummer 4 der Vorbereitung gegebene „Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori“ darlegt, dass die Gegenstände durch die Kategorien in Affinität stehen nach Gesetzen der Natur. Endlich bringt „der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe dritter Abschnitt“ unter der Überschrift: „Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen“ die in der „Vorläufigen Erinnerung“ zu den vorbereitenden Auseinandersetzungen angekündigte, vereinigte und zusammenhängende Darstellung dessen, was in dem zweiten Abschnitte — d. i. nach meiner Einteilung in der zweiten, dritten und vierten Deduktion — „abgesondert und einzeln“ vorgetragen ward. Hier rechtfertigt der erste kürzere Teil — als eine fünfte Deduktion — von dem höchsten Punkte, in welchem alle Vorstellungen, um Einheit der Erkenntnis zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, zusammenlaufen müssen, nämlich der reinen Apperzeption anfangend, die objektive Gültigkeit der Kategorien durch den Nachweis: In der synthetischen Einheit der Apperzeption bezieht sich das durch die Kategorien Einheit setzende Ich vermittelst einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft auf die Erscheinungen, — die Gegenstände der Sinne, die Gegenstände der Erfahrung. Dagegen legt hier der längere Teil als sechste Deduktion, von unten auf, nämlich dem Empirischen, anfangend, den notwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst

der Kategorien durch den Nachweis vor Augen: Indem die Einbildungskraft als ein ursprüngliches Vermögen die Erscheinungen den Kategorien gemäss apprehendiert und synthesiert, bewirkt sie durch Verbindung des Verstandes und der Sinnlichkeit, dass einerseits das Ich seiner numerischen Identität sich bewusst wird, und andererseits die Erscheinungen zu Gegenständen der Erfahrung werden.

Die drei ersten Grundsätze des reinen Verstandes.

I.

Von den Axiomen der Anschauung.

Das Prinzip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Grössen. Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 202. Genauer: Alle äusseren Anschauungen, alle Anschauungen des äusseren Sinnes, vor dem äusseren Sinn sind extensive Grössen.

Beweis.

Der Beweis hat zu zeigen: äussere Erscheinungen können nur dadurch Phänomene oder bestimmte Gegenstände der Erfahrung werden, und zwar sowohl einzelne bestimmte Gegenstände für sich als bestimmte Gegenstände im Zusammenhang der Erfahrung — die als bestimmte immer zu einer zusammenhängenden Erfahrung gehören müssen —, dass ich auf äussere Erscheinungen die Kategorie der Grösse, der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit mittelst des Schemas der Zahl anwende, d. h. die äusseren Erscheinungen apprehendiere, in die Einheit meines empirischen Bewusstseins, meines Gesamt-Ich aufnehme dadurch, dass ich sie als äussere Quanta, als anschaubare Quanta im Raume, als bestimmte anschaubare Raumgrössen setze,

indem ich die äusseren Erscheinungen dem reinen Begriffe, der Kategorie der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit mittelst des Schema der Zahl unterordne.

Eine gegebene äussere Erscheinung ist eine Masse von Wahrnehmungen, bewussten Empfindungen im Raume und in der Zeit. Soll daraus ein Körper meiner Erfahrungswelt werden, so muss ich mir dieses Körpers als Körpers meiner Erfahrungswelt bewusst werden, indem ich zugleich mir meiner selbst im Unterschiede von diesem Körper bewusst werde. Zu diesem Behuf muss ich mein einheitliches Ich in die Masse von äusseren Wahrnehmungen als Körpereinheit hineinsetzen, indem ich zugleich meine Ich-Einheit von der Körper-Einheit trenne. Sodann muss ich die äusseren Wahrnehmungen um diese Körper-Einheit gruppieren, ordnen, nach einer Regel zusammenfügen, nach einer Regel synthesieren, indem ich nur durch diese Synthesis nach einer Regel mir des Körpers als eines Körpers meiner Erfahrungswelt, als eines von mir erkannten Körpers bewusst werden und zugleich dabei meiner selbst als desjenigen, der den Körper erkennt, und der nicht jener Körper ist, sondern vielmehr von jenem Körper sich unterscheidet, mir bewusst werden kann.

Zur ersten Regel nun, nach welcher ich die äussere Wahrnehmung im Raume um die Körper-Einheit zum Körper synthesiere, bietet sich mir die Kategorie der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit dar. Denn diese Kategorie weist mich an, irgend etwas überhaupt, sei es was es sei, zu setzen. Ehe ich diese Setzung von irgend etwas nicht vollzogen habe, kann ich keine andere Kategorie brauchen. Die übrigen Kategorien bestimmen erst darnach das, was ich auf Grund jener ersten Kategorie werde gesetzt haben. Die Kategorie der Quantität weist mich aber auch an, nicht bloss irgend etwas

überhaupt zu setzen, sondern die gleiche Setzung mit demselben etwas überhaupt zu wiederholen und eben dieselben wiederholentlich gesetzten etwas überhaupt zusammenzufassen. Diese Setzung und Zusammenfassung kann ich jedoch nicht ausführen, solange ich kein etwas habe, das ich setzen könnte. Mit andern Worten: Die reine Kategorie als bloss logische Funktion ist ganz leer und ohne Bedeutung, solange sie nicht auf irgend eine Anschauung bezogen wird. Durch diese Beziehung wird die logische Funktion zur Kategorie. „Dass vieles zusammen Eins ausmachen soll, ist leicht gesagt, aber nicht gedacht." „Einheit und Vielheit lassen sich nicht definieren; man muss sich schon Vieles denken, wenn man Vieles beschreiben" oder über Vieles weitere Aussagen machen will. Um mir die Kategorie der Quantität verständlich zu machen, muss ich sie schematisieren, d. h. die Anschauung der Zeit, welche gleichartig ist, zu Hilfe nehmen und an ihr die Zahl erzeugen, welche Einheit, Vielheit und Allheit enthält.

Die Zahl ist das Schema der Kategorie der Quantität, d. h. das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriffe der Quantität sein Bild zu verschaffen. Indem ich die Zeit fliessen lasse und zwar so, dass ich einen Zeitteil nehme und zu diesem Zeitteil einen eben solchen synthesiere und wieder einen und dann wieder einen und so fortfahre, bis ich irgend wann anhalte, absetze und alle synthesierten Zeitteile, die samt und sonders gleichartig sind, in einem Eins überschaue, welches die gleichartigen Zeitteile als unterschiedene sowohl wie als ineinander geflossene und auch ihr Fliessen so enthält, dass ich, wenn ich will, aus ihrer Allheit ihre vielen Einheiten als viele und als Einheiten aussondern kann, dann erzeuge ich die Zahl. Denn „die Zahl ist die Vorstellung, die die

sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigem) zusammenbefasst" (Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 182). Lasse ich aber die Zeit in der angegebenen Art zum Behuf der Erzeugung einer Zahl, d. h. nach der Regel, welche mir die Kategorie der Quantität darbietet, in unbestimmte Weite fortfliessen, ohne eine bestimmte Zahl hervorzubringen, so erzeuge ich an der Zeit das Bild oder vielmehr die Zeit selbst als „das reine Bild aller Gegenstände der Sinne überhaupt" (ibid. S. 182 oben). Denn jeder Gegenstand des inneren wie des äusseren Sinnes ist eine Reihe qualifizierter Bestandteile, und alle Gegenstände des inneren Sinnes zusammen wie alle Gegenstände des äusseren Sinnes zusammen werden als Reihen von grösserer oder geringerer, auch wohl von unendlicher Breite vorgestellt. Lasse ich nun die qualifizierten Bestandteile der Gegenstände der Sinne oder auch alle Gegenstände der Sinne selbst fort, so behalte ich nur ihre Reihe, d. h. die Zeitreihe als das reine, nicht erfüllte, als das leere oder blosse Bild der Gegenstände der Sinne überhaupt übrig.

Stelle ich mir den Fluss der Zeit als von irgend welcher Breite vor, so habe ich die Zeit als das reine Bild aller Gegenstände der Sinne überhaupt und den Raum als „das reine Bild aller Grössen (quantorum) vor dem äussern Sinne" (ibid. S. 182 oben) bereits verbunden. Das letztere habe ich eben so wie die Zahl nötig, um aus äusseren Wahrnehmungen, aus Erscheinungen des äusseren Sinnes mit Hilfe der Kategorie der Quantität den reinen Begriffen: Einheit, Vielheit, Allheit äussere Anschauungen, äusserlich anschaubare Gegenstände der Erfahrung zu machen. An dem Raume werden mir mittelst des Schemas der Zahl jene reinen Begriffe erst recht verständlich, indem ich den Raum, der an und für sich gleichartig ist, in gleichartige Teile

zerlegen und mit diesen Teilen als Einheit, Vielheit und Allheit operieren kann. Am Raume werden die reinen Begriffe der Quantität äusserlich anschaubar. Ich kann mir die Begriffe: Einheit, Vielheit, Allheit am Raume in Schematen, in sichtbaren Formen vergegenwärtigen, indem ich vor meiner Phantasie räumliche Quanta schaffe und sie zähle, sie als Einheiten setze, als Vielheit durchgehe und zur Allheit zusammennehme.

Nun kann ich den Beweis führen, dass alle äusseren Anschauungen, alle Erscheinungen des äusseren Sinnes als Phänomene, als Gegenstände der Erfahrung notwendig extensive Grössen sind.

Allen äusseren Erscheinungen liegt die Form des Raumes und der Zeit a priori zugrunde, d. h. die empirischen Wahrnehmungen, die bewussten Empfindungen werden als die Materie der Erscheinungen unmittelbar in den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit vorgestellt. Also können äussere Erscheinungen nur dadurch äussere Phänomene oder Gegenstände der äusseren Erfahrung werden, d. h. durch meine Erkenntnis als Gegenstände bestimmt werden, dass ich den Wahrnehmungen im Raume einen bestimmten Raum anweise und sie in bestimmte Raumgrenzen einschliesse. Ohne solche Bestimmung und Begrenzung ist kein Gegenstand der äusseren Erfahrung möglich. Nur durch solche Bestimmung und Begrenzung kann ich die im Raume zerstreuten Wahrnehmungen in der Einheit meines Selbstbewusstseins als meine Wahrnehmungen, die mir zugehören, vereinigen, indem ich sie in einem einheitlichen Gegenstande vereinige und sie als einheitlichen Gegenstand mir gegenüberstelle, den ich damit als Gegenstand erkenne. Um aber jene räumlich gegebenen Wahrnehmungen zu einem räumlich einheitlichen, zu einem abgegrenzten Gegenstande in dem Raume

meiner Anschauung — diesem Bestandstück meines Selbstbewusstseins — zu vereinigen, muss ich die Wahrnehmungen in dem allgemeinen Raume als dem reinen Bilde aller Grössen vor dem äusseren Sinn innerhalb einer bestimmten Raumgrösse zusammenordnen, also die Wahrnehmungen unter die mittelst der Zeit zur Zahl schematisierte Kategorie der Grösse unterordnen, d. h. die Wahrnehmungen nach dem Masse ihres räumlichen Gegebenseins durch ein aus dem allgemeinen Raume ausgeschnittenes und als Grösse gedachtes Raumstück hin in dessen gleichartigen und daher zählbaren Teilen ausbreiten, aneinander fügen und miteinander zusammenschliessen. Indem ich so Raumteile synthesiere und mit dieser Synthese und in ihr zugleich die Wahrnehmungen synthesiere innerhalb so vieler Raumteile, als die räumlich gegebenen Wahrnehmungen zu setzen mich anleiten, und diese Synthese nur dadurch vollziehe, dass ich auf Grund der Kategorie der Quantität die Raumteile und die in sie gesetzten Wahrnehmungen als Einheiten, als viele, und bei dem Ab- und Zusammenschliessen der Raumteile und der Wahrnehmungen als alle zusammen, als Allheit denke, bilde ich aus räumlich gegebenen Wahrnehmungen, aus Erscheinungen im Raum einen Gegenstand als Raumgrösse, welcher dadurch Gegenstand und Raumgrösse wird, dass ich ihn als Gegenstand und Raumgrösse erkenne, ihn durch meine Erkenntnis erzeuge, indem ich zum Behuf der Vereinigung der Wahrnehmungen in der Einheit meines Selbstbewusstseins die Wahrnehmungen in einen Gegenstand und eine Grösse umdenke und zugleich innerhalb eines nach Grösse bestimmten Raumgebildes als Raum-Grössen-Gegenstand verzeichne und infolge dieses Auf- und Einzeichnens als Raum-Grössen-Gegenstand anschaue. Als Gegenstände also sind äussere Erscheinungen nur

dann zu erkennen, wenn sie als bestimmte Raumgrössen — worauf ihre Konstituierung als Gegenstände zu allererst beruht — in dem allgemeinen Raume als dem reinen Bilde aller Grössen vor dem äusseren Sinn sukzessiv eingetragen, aufgestellt, synthesiert und angeschaut werden; — mit andern Worten: alle äusseren Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach, oder alle äusseren Anschauungen sind, sofern sie in Erfahrungserkenntnis, in Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung über- und eingehen, extensive Grössen, und umgekehrt: Erfahrungserkenntnis, Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung ist zunächst nur dadurch möglich, dass äussere Anschauungen, gegebene Erscheinungen im Raume in extensive Grössen verwandelt, als extensive Grössen erzeugt, als extensive Grössen mittelst eines einheitlichen, synthetischen Apperzeptionsaktes zugleich gedacht und angeschaut werden.

II.

Die Antizipationen der Wahrnehmung.

Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche, antizipiert, lautet: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Grösse, d. i. einen Grad.

In der 2. Auflage der Kritik lautet er: Das Prinzip derselben (der Antizipationen der Wahrnehmung) ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad.

Auf Grund dieses Prinzips setze ich a priori voraus, dass der Stärke jeder Empfindung die Stärke ent-

spricht, mit welcher das Reale, das Empfundene den Sinn affiziert, — setze ich voraus, dass jede Materie zu irgend einem Objekte überhaupt, wodurch ich etwas Existierendes im Raume oder in der Zeit vorstelle, d. i. jedes Reale einen grösseren oder geringeren Einfluss ausübe auf meinen Sinn oder anderes Reale im Raume und in der Zeit. Nur mit der Annahme eines solchen Einflusses beginne ich einen physischen Gegenstand, einen Körper zu bilden. Als bloss extensive Grössen sind die Gegenstände nur mathematische Körper. Physische Körper werden sie erst dadurch, dass ich ihnen Bestimmungen beilege, durch die sie auf anderes irgend welchen grösseren oder geringeren Einfluss ausüben und empfangenen Einflüssen mit grösserer oder geringerer Reaktion begegnen, z. B. Widerstandskraft, Attraktion, Repulsion, Kohäsion, Schwere, Gewicht, Temperatur u. s. w., und zwar jede dieser Realitäten als von grösserer oder geringerer Stärke ansetze.

III.

Die Analogien der Erfahrung.

Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit. (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 176/177.)

Das Prinzip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. (2. Aufl., S. 218.)

Über die Formulierung des allgemeinen Grundsatzes der Analogien in der 1. Auflage, — des Prinzips derselben in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Die Umgestaltung des Inhalts bestimmte auch die Änderung der Bezeichnung des Satzes, welcher in der 1. Auflage als der allgemeine Grundsatz der Analogien, in der 2. Auflage als das Prinzip derselben aufgeführt wird. Was hier Prinzip genannt wird, ist nur als komparatives Prinzip gemeint. Denn „synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand — — gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich," welche „schlechthin Prinzipien" heissen, „indessen dass alle allgemeinen Sätze überhaupt komparative Prinzipien heissen können" (R. II, 244).

In diesem Sinne gebraucht die Kr. d. r. V. oftmals diesen Terminus. So ist „von den Prinzipien" einer transzendentalen Deduktion der Kategorien (II, 82, 89) die Rede, von dem Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption als dem obersten „Prinzip" alles Verstandesgebrauchs (ibid. S. 735) von dem obersten „Prinzipium" aller synthetischen Urteile a priori (ibid. S. 138), welche theoretische Erkenntnis enthalten, und von dem „Prinzipium" der Grundsätze der Mathematik (ibid. S. 140, 567). So werden auch die Analogien selbst „regulative Prinzipien" (ibid. S. 154), „regulative Prinzipien der Anschauung" (ibid. S. 515) genannt, die sich von den regulativen Prinzipien der Vernunft als subjektiven Grundsätzen, als Maximen der Vernunft und daher auch besser „Maximen, als Prinzipien" zu nennenden Grundsätzen (ibid. S. 516 u. 517), dadurch unterscheiden, dass sie objektive Giltigkeit besitzen, während jene Maximen

zwar auch objektive Giltigkeit haben, aber „nur unbestimmte“ objektive Giltigkeit (ibid. S. 519) als principia vaga (ibid. S. 527). Doch müssen jene komparativen Prinzipien, ob sie gleich Grundsätze sind und nicht bloss Lehrsätze, bewiesen, und können ganz wohl und apodiktisch bewiesen werden, weil sie die besondere Eigenschaft haben, dass sie ihren Beweisgrund, nämlich das einzige Feld oder besser: Territorium (R. IV, 12) ihres möglichen Gebrauchs, d. i. die Erfahrung, selbst zuerst möglich machen und bei dieser immer müssen vorausgesetzt werden (R. II, 570).

Die Benennung: Prinzip ist dem in der zweiten Auflage als solches aufgestellten Satze insofern angemessen, als daraus die drei einzelnen Analogien bei genauerer Berücksichtigung der Arten des in dem Prinzip im allgemeinen angedeuteten Anschauens in der Zeit können gefolgert werden, und der Begriff des Prinzips als eines obersten Grundes den Gedanken an Folgen unmittelbar erweckt, — was der Begriff und Ausdruck: allgemeiner Grundsatz mindestens nicht so unmittelbar bewirken würde. Dagegen ist die Benennung: allgemeiner Grundsatz in der 1. Auflage dem dort als solcher aufgestellten Satze angemessen insofern, als dieser in der Tat nur allgemein ausdrückt, was in den drei Analogien im besonderen ausgedrückt und in den Beweisen derselben im einzelnen ausgeführt wird.

Inhaltlich ist die Angabe des Prinzips der Analogien in der 2. Auflage statt der des allgemeinen Grundsatzes in der 1. Auflage ohne Frage eine Verbesserung. Denn jenes Prinzip enthält, wie eben angedeutet wurde, in der Tat den Grund der Analogien, nämlich die Möglichkeit der Erfahrung, und den obersten Grund, nämlich die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen als Grund der

Möglichkeit der Erfahrung. Aber ist nicht die synthetische Einheit der Apperzeption der oberste Grund der Analogien wie der Möglichkeit der Erfahrung als „der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muss," — als das „Vermögen", das „der Verstand selbst" ist (R. II, 733 Anm.)? Gewiss. Doch was bedeutet in dem angegebenen Prinzip das Wort: „die Vorstellung"? Dürfte es dort fehlen? und dürfte man sagen: Erfahrung ist nur durch eine notwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich? Das wäre nicht falsch. Aber es wäre unvollständig ausgedrückt.

Freilich, wenn Erfahrung definiert wird, ist es nicht nötig, ausdrücklich die Bedingung für die Möglichkeit derselben, und wenn die Erfahrung im Vorübergehen bezeichnet oder auch wenn sie näher charakterisiert wird, nicht nötig, eine Definition derselben zu geben. Im Falle einer gelegentlichen Bezeichnung genügt es, das eine oder das andere ihrer wesentlichen Merkmale hervorzuheben; so z. B. wenn es heisst: das Synthetische der Erkenntnis macht das Wesentliche der Erfahrung aus (R. I, 507), oder: die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung (R. II, 180, 1 H.), oder: mögliche Erfahrung ist Zusammenhang aller Erscheinungen (R. V, 425 unten). Weit mehr geschieht auch nicht, wenn Erfahrung als ein empirisches Produkt des Verstandes (R. II, 92 unten) bezeichnet oder von der Erfahrung als dem Produkte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit (R. III, 80, 2 H.), oder von der Erfahrung, d. i. aller unserer objektiv giltigen Erkenntnis (R. II, 537, 2. Abschn.), oder von ihr als einer besonderen Erkenntnisart der Objekte, der Gegenstände in Zeit und Raum, der Dinge in der Erscheinung, die dem Menschen allein vergönnt

ist (R. III, 112, 1 H.), gesprochen, oder Erfahrung eine solche Synthesis der Wahrnehmungen genannt wird, welche meinen Begriff, den ich vermittelst einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt (R. II, 590, 1 H.).

Charakterisiert oder durch mehrere wesentliche Merkmale gekennzeichnet wird die Erfahrung in Angaben, wie die folgenden: sie ist eine synthetische Verbindung der Anschauungen (R. II, 701), oder: die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen (R. II, 102), oder: das Erkenntnis der Gegenstände der Sinne als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewusst ist (durch verbundene Wahrnehmungen (R. I, 506 unten), oder: nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne (R. VIII, 90, 1 H.). Dahin gehören auch Erklärungen wie diese: Begriffe des Verstandes, mit der sinnlichen Anschauung verbunden, machen allein dasjenige Erkenntnis möglich, welches wir Erfahrung nennen (R. VIII, 157 Mitte), oder: Erfahrung ist eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, dessen Regel, noch ehe Gegenstände gegeben werden, mithin a priori in mir vorausgesetzt werden muss, und in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also Gegenstände der Erfahrung notwendig richten, und mit denen sie übereinstimmen müssen (R. II, 671 Mitte), ebenso die folgende: reine Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori bringen das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung, dadurch es empirische Erkenntnis, d. i. Erfahrung werden kann (R. V, 312 oben); oder auch: die Wahrnehmungen der Sinne (empirische Vorstellungen mit Bewusstsein) können nur innere Erscheinungen heissen. Der Verstand, der hinzukommt und sie unter eine Regel des Denkens

verbindet (Ordnung in das Mannigfaltige hineinbringt), macht allererst daraus empirisches Erkenntnis, d. i. Erfahrung (R. VII, 2 A., S. 33).

Diese vielfachen Charakteristiken oder Beschreibungen sind Annäherungen an eine Definition, welche sich auf Grund jeder derselben herstellen lässt, wenn man die in ihr enthaltenen Termini expliziert der Kantschen Erkenntnistheorie gemäss, — ich meine z. B. die Definition: „Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstsein, so ferne dieselbe notwendig ist“ (R. III, 66 unten). Diese Definition ist durchaus angemessen, obschon sie nicht ausdrücklich hervorhebt, worauf im Speziellen die Möglichkeit der Erfahrung beruht, wie es geschieht, wenn es heisst: „Die Prinzipien a priori, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewusstseins a priori enthalten, so ferne unter sie empirische Vorstellungen subsumiert werden können“ (R. I, 507).

In der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. ist nun, wie es der Gang und die Entwickelung der Gedanken erfordert, das Prinzip der Analogien der Erfahrung inhaltlich so gefasst, dass es die drei Grundbedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung angibt, nämlich: 1. „Wahrnehmungen“, 2. „notwendige Verknüpfung“ der Wahrnehmungen, 3. „Vorstellung“ der „notwendigen Verknüpfung“, d. h. Einheit der Verknüpfung, — dieser Synthesis in der Apperzeption; denn nur dadurch, dass die kategoriale Synthesis der Wahrnehmungen mit Bewusstsein vorgestellt, d. h. nur dadurch, dass die Synthesis der Wahrnehmungen mittelst der Kategorien unter die Einheit der Apperzeption gebracht wird oder das einheitliche Selbstbewusstsein

die Wahrnehmungen mittelst ihrer Synthesis durch die Kategorien sich subsumiert, indem es, diese Synthesis sich vorstellend, selbst sie vollzieht, erzeugt es in sich die Einheit der Synthesis.

Diese Bedingungen sind in dem Beweise des Prinzips wieder hervorzuheben und zu ergänzen.

Beweis des Prinzips.

„Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt“ (R. II, 764). Zu dieser Bestimmung sind erforderlich: 1. a posteriori gegebene Wahrnehmungen, 2. der — bei der Deduktion der Kategorien hinlänglich erörterte — reine Begriff eines Objekts überhaupt, 3. die Synthesis der empirisch gegebenen Wahrnehmungen, 4. die Einheit dieser Synthesis in der Apperzeption, worin durch Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen mit dem reinen Begriffe eines Objekts überhaupt und Beilegung der Wahrnehmungen als Prädikate des Objekts ein seinen Begriffsmerkmalen nach bestimmtes Objekt zustande kommt, 5. Einordnung dieses Objekts in die objektive Zeit dergestalt, dass es an einer bestimmten Stelle derselben und damit auch an einer bestimmten Stelle des Raumes fixiert, so aber als daseiend zu andern daseienden Objekten objektiv d. h. notwendig und allgemein giltig in Verhältnis gesetzt wird, worauf es dann als dem Begriffe und der Anschauung nach determiniertes Objekt kann wahrgenommen werden als Objekt der Erfahrung.*)

*) Es ist freilich selbstverständlich, trotzdem aber der Bemerkung nicht unwert, dass die angegebenen fünf Bestandstücke der Erfahrung nicht vereinzelt vorhanden sind so, dass im Bewusstsein die Erfahrung aus für sich bestehenden Elementarteilen

Der Akt der Einordnung in die objektive Zeit geschieht mittelst der Analogien der Erfahrung, — der in ihnen enthaltenen a priori verknüpfenden reinen Begriffe, d. h. der Kategorien, und der Schemata, durch welche sie versinnlicht werden. Denn die Wahrnehmungen werden zunächst nur auf zufällige Art apprehendiert, nämlich bloss so, wie die verschiedenen apprehendierenden Subjekte je nach ihren verschiedenen Standorten in Raum und Zeit und je nach ihren verschiedenen individuellen Auffassungsweisen sie empirisch gegeben erhalten. Daher ist „Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung"; „aber" es „wird keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die" [d. h. Erscheinungen] „sie" [d. h. die Apprehension] „zusammenstellt, im Raum und Zeit in derselben" [d. h. in der Apprehension] „angetroffen" (R. II, 764).

Die blosse Apprehension, die wohl Wahrnehmungen zeitlich zusammenstellt, aber nur in der subjektiven Zeit des apprehendierenden Individuums, kann weder ein Objekt konstituieren noch das Dasein eines Objektes ebensowenig an und für sich, als im Verhältnis zu andern daseienden Objekten in der objektiven Zeit bestimmen. Allein in der Erfahrung sollen daseiende Objekte im Verhältnis zu andern daseienden

---

zu einem Ganzen zusammengesetzt würde. Dergleicheu geschieht im Bewusstsein nie. Alles, was im Bewusstsein vorhanden ist, steht von Anfang an in Verbindung miteinander. Das Bewusstsein ist ursprünglich synthetisch. Seine Teile sind nicht eher als das Ganze entstanden und ausgebildet, sondern mit der Entstehung und Ausbildung des Ganzen sind zugleich die Teile entstanden und ausgebildet. Die Analyse, welche die Teile von dem Ganzen absondert und einzeln zum Bewusstsein bringt, ist nur möglich auf Grund der Synthese, welche mit und in dem Ganzen die Teile als solche hervorgebracht und vereinigt hat.

Objekten durch Wahrnehmungsprädikate so bestimmt vorgestellt werden, nicht wie die letzteren in der subjektiven Zeit eines Individuums zusammengestellt wurden, sondern wie sie in der objektiven Zeit sind als Eigenschaften an den Objekten. „Da die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen" (R. II, 765). Dies besagt: die Wahrnehmung kann nicht lehren, an welchen bestimmten, einzelnen Zeitstellen die existierenden Objekte sich befinden, eben weil die Zeit selbst als solche, mithin auch die einzelne Zeitstelle, die jedem der existierenden Objekte zukommt, nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden; folglich können die existierenden — oder vielmehr zur Existenz zu bringenden — Objekte ihre Zeitbestimmungen nur dadurch erhalten, dass sie „in der Zeit überhaupt", d. h. der allgemeinen, objektiven Zeit, die als objektive erst aus den subjektiven Zeiten der wahrnehmenden Subjekte zu produzieren ist, verbunden werden und durch diese Verbindung untereinander sich selbst in die objektive Zeit und in einzelne Stellen derselben einordnen; diese Verbindung jedoch kann nur durch Begriffe a priori bewirkt werden, welche mit dem objektiv giltigen Nexus, den sie in der Existenz der Objekte stiften, auch den Zeitbestimmungen in ihr objektive Giltigkeit verschaffen. „Da" jene Begriffe „nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich führen" — denn die Verknüpfung der Wahrnehmungen mittelst jener Begriffe in der Einheit der Apperzeption zu Tatsachen der Erfahrung involviert, und sie allein involviert reale Notwendigkeit, d. h. eine solche Bestimmung des Gegebenen, die hypothetisch oder unter einer Voraussetzung nicht anders kann gedacht werden, als sie ge-

dacht wird, mit andern Worten: deren Gegenteil unter einer gewissen Voraussetzung undenkbar bleibt —, „so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich" (R. II, 765).

Wie im besonderen vermittelst der Anwendung der drei Kategorien-Paare der Relation die Zeitverhältnisse im Dasein der aus Wahrnehmungen erzeugten und zu erzeugenden Erfahrungsgegenstände objektiv bestimmt werden, — das soll bei Behandlung der drei Analogien der Erfahrung näher dargelegt werden.

Präzisierung des Zweckes, der Zahl, der Bedeutung und des Giltigkeitsbereiches der Analogien.

Erscheinungen, die wahrgenommen werden, treten, wie schon angeführt worden, in das Bewusstsein des wahrnehmenden Subjekts in der Zeitfolge, in der es sie wahrnimmt. Diese Zeitfolge ist in jedem wahrnehmenden Subjekt verschieden je nach seiner Lage, seinem Interesse, der Richtung und dem Grade seiner Aufmerksamkeit, und zwar verschieden für das wahrnehmende Subjekt selbst gegenüber teils denselben wiederholten, teils anderen bisher nicht wahrgenommenen Erscheinungen, als auch für alle übrigen wahrnehmenden Subjekte mit Bezug auf die angegebenen Differenzen. Mithin ist die Zeitfolge der wahrgenommenen Erscheinungen, welche in jedem wahrnehmenden Subjekt Bestandstücke seines empirischen Bewusstseins ausmachen, eine nur subjektiv und empirisch bestimmte. Damit die wahrgenommenen Erscheinungen

aber sich in Gegenstände der Erfahrung verwandeln, müssen sie sämtlich in der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins nach Regeln so geordnet werden, dass sie in der objektiven, allgemeinen, d. i. für alle Subjekte giltigen Zeit nach Verhältnissen ihres zeitlichen Daseins zueinander und zugleich miteinander ihre Verknüpfung und Fixierung erhalten. Jene Regeln sind die Analogien der Erfahrung. Sie haben also den Zweck, in jedem wahrnehmenden Subjekt den aus Erscheinungen bestehenden Inhalt seines empirischen Bewusstseins mit dessen subjektiven Zeitbestimmungen in der transzendentalen Einheit seines Selbstbewusstseins einer darin zu erzeugenden objektiven Zeit einzuordnen, in der die zeitlichen Daseinsverhältnisse der aus Erscheinungen hervorgegangenen Gegenstände der Erfahrung geregelt werden.

Nun gibt es drei Modi der Zeit: Beharrlichkeit, Folge, Zugleichsein, von denen der erste ein Verhältnis zu der Zeit selbst, die beiden letzten Verhältnisse in der Zeit ausdrücken. Nach diesen drei Modis ist das zeitliche Dasein der Erscheinungen zu bestimmen. Nach dem ersten wird es als Grösse, d. h. in seiner Dauer oder so bestimmt, wie sich sein Ablauf verhält als gemessen an der stehenden, nicht verlaufenden Zeit, an der er selbst verläuft. Nach dem zweiten wird sein Ablauf in der Zeit bestimmt, indem in dieser eine Reihe aufeinanderfolgender Augenblicke vorgestellt wird, in denen seine Teile sowohl, wie er selbst insgesamt mit Bezug auf andere daseiende und ablaufende Erscheinungen eine Folge nacheinander bekommen. Auch nach dem dritten Modus ist für das Dasein der Erscheinungen eine Ordnung in der Zeit und ebenfalls als eine Reihe herzustellen, aber nicht als eine Reihe nacheinander, sondern als eine Reihe im Zugleichsein, die zum Inbegriff des Wirklichen in der Zeit gehört.

Demnach muss es drei Regeln geben, welche die Zeitverhältnisse im Dasein der Erscheinungen bestimmen, und zwar a priori, indem für alle Erscheinungen notwendig gilt, dass jede derselben von einer Dauer, einer andern Erscheinung nachfolgend und einer andern vorausgehend und mit andern Erscheinungen zugleich ist. Diese Regeln sind die Analogien der Erfahrung.

Sie sind nicht konstitutiv, d. h. nicht Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung ihrer Möglichkeit nach begründend, nicht sie erzeugend, sondern nur regulativ, d. h. die Verhältnisse im Dasein der Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung nach Regeln bestimmend, sie den Modis der Zeit gemäss ordnend. Daher bedeuten in der Philosophie Analogien etwas anderes, als Analogien in der Mathematik. Die Analogie in der Mathematik drückt die Gleichheit zweier Grössenverhältnisse aus und ist konstitutiv, indem auf Grund gegebener Glieder der Proportionen nicht gegebene können a priori gegeben oder konstruiert, d. h. in der Anschauung dargestellt werden. In der Philosophie aber ist die Analogie die Gleichheit zweier qualitativen Verhältnisse, „wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden“ (R. II, 155). Denn Qualitäten als solche, d. h. ohne dass Grössenbegriffe an sie herangebracht sind, können nicht konstruiert, sondern nur aus der Wahrnehmung geschöpft werden, wie denn auch erfahrungsmässiges Dasein, d. h. Dasein, das durch Wahrnehmung gesichert wird, nicht a priori, sondern nur empirisch kann erkannt werden.

Darnach bestimmt sich auch der Geltungsbereich der Analogien der Erfahrung dahin, dass er sich nicht auf den transzendentalen, sondern bloss den empirischen Verstandesgebrauch erstreckt, d. h. dass die Analogien nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen dürfen bezogen werden. Daher können sie auch nur als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs bewiesen werden. Bei der Führung dieser Beweise sind die Erscheinungen nicht unter die reinen Kategorien, sondern nur unter die Schemata derselben zu subsumieren, denn die Erscheinungen sind als vergegenständlichte Wahrnehmungen ihrem Inhalte nach, der ganz empirisch ist, sinnliche Vorstellungen, und sinnliche Vorstellungen können nicht den reinen, sondern nur den versinnlichten Kategorien, d. i. den Schematen der Kategorien untergeordnet werden.

Hieraus ergibt sich auch, dass „wir durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe“ — nämlich der Kategorien der Relation — „zusammen zu setzen berechtigt werden“ (R. II, 156). Denn die logischen und durchaus allgemeinen, d. h. bloss formalen Einheiten der Funktionen in den Urteilen der Relation: Subjekt und Prädikat, Grund und Folge, eingeteilter Begriff und Glieder der Einteilung, sind analytische Einheiten, während die Kategorien: Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung, auf denen die formalen Einheiten der Funktionen in den Urteilen beruhen, synthetische Einheiten und nicht bloss formal, sondern transzendentalen Inhalts sind.

Diesen synthetischen Einheiten transzendentalen Inhalts gemäss sollen nun die Erscheinungen, welche, weil empirisch, ihrem Inhalt nach ganz verschieden

von den Kategorien sind, so in der Zeit zusammengestellt werden, dass zwischen den durchaus empirischen Erscheinungen ebendieselben Verhältnisse stattfinden, die in den durchaus apriorischen Kategorien-Paaren: Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden enthalten sind. Dadurch werden aber die Erscheinungen nur nach einer Analogie mit den Kategorien in der Zeit zusammengestellt. Denn die a posteriori wahrgenommenen Erscheinungen mit ihrem empirischen Inhalt sind eben dadurch ganz anders geartet, als die a priori gedachten Kategorien mit ihrem transzendentalen Inhalt. Also geben die Kategorien der Relation und die Erscheinungen ganz verschiedene Glieder der Verhältnisse ab. Verschiedenheit der Glieder aber und Gleichheit der Verhältnisse ist Analogie. Vermittelt wird, wie oben schon angegeben ist, die Verbindung der a priori gedachten Kategorien-Paare mit den a posteriori wahrgenommenen Erscheinungen durch die Schemata jener Kategorien-Paare, nämlich beharrliches und wechselndes Reales in der Zeit, Sukzession des wechselnden mannigfaltigen Realen nach Regeln, denen gemäss ein wechselndes Reales auf das andere notwendig folgt, endlich Zugleichsein der Bestimmungen einer Substanz mit denen einer andern nach einer beständigen Regel.

Erste Analogie der Erfahrung.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandel-

bare als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.

In der 2. Auflage der Kritik: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

1.
Die für die Analogien der Erfahrung vorauszusetzenden verschiedenen Arten der Zeitvorstellung.

Die Zeit ist auf fünffach verschiedene Art vorzustellen:

1. Als Form des inneren Sinnes, d. i. „des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes,“ — „die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt,“ „die unmittelbare der inneren“ „und eben dadurch mittelbar auch der äusseren Erscheinungen“ (R. II, 42 u. 43). Dass die Zeit ursprünglich nur die Form des inneren Sinnes und nichts mehr, mithin nicht transzendental-real ist, wird allerdings erst in der Transzendental-Philosophie erkannt. Aber auch das gewöhnliche Bewusstsein weiss, dass sie die formale Bedingung aller Erscheinungen ist, und wenn es sie als diese Bedingung in ihrer Reinheit sich vorstellt, denkt es sie als unwandelbar und bleibend, — als selbst sich nicht verlaufend, sondern die wandelbaren Erscheinungen als in ihr sich verlaufend (R. II, 127), wobei es die Erscheinungen nicht in empirischer Bestimmtheit, sondern in unbestimmter Allgemeinheit fasst. Diese Vorstellung ist nicht eine Anschauung, sondern ein Begriff. Denn eine Bedingung kann als solche nur gedacht, nicht angeschaut werden. Es ist

der Begriff eines Fliessenden, das selbst nicht verfliesst, „sich nicht verläuft“, d. h. nicht anhebt und aufhört, sondern zu bestehen scheint, während alles in ihm, alle seine kleinsten Teile „sich verlaufen“, indem keiner von ihnen Bestand hat, sondern jeder, der entsteht, sobald er entstanden ist, auch zugleich verschwindet, — also der Begriff eines Ganzen, das zu bleiben scheint, während keiner von seinen Teilen bleibt.

Die Zeit ist 2. apriorische reine Anschauung und zwar

a) subjektive apriorische reine Anschauung; als solche wird die Zeit angeschaut von und in dem Individuum, das sie als transzendentale Bedingung alles Anschauens denkend, zugleich in reiner Anschauung sie sich vergegenwärtigt als reine Zeit; dann wird sie eben in der Tat angeschaut, — als eine unendliche Reihe von Zeitteilen, die nur Eine Dimension hat, demnach als Linie, mit drei voneinander deutlich unterscheidbaren, aber nicht geschiedenen und nicht scheidbaren Abteilungen, von denen die mittlere in kurzer Strecke eine Folge einander verdrängender, schnell wechselnder, flüchtiger, bestandloser Augenblicke oder das Jetzt bildet, während die beiden andern sich ins Unendliche hinziehen, und zwar so, dass die mittlere als Gegenwart die Vergangenheit hinter sich, die Zukunft vor sich hat, und der Zeitfluss aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft zu gehen scheint. Ausgeschlossen freilich ist es nicht, dass dem anschauenden Subjekt mitunter der Zeitfluss die entgegengesetzte Richtung zu verfolgen dünkt, nämlich in dem Falle, dass es irgend etwas erwartet, welches ihm dann durch die Zukunft herangeführt scheint. Auch hat die Zukunft wohl immer den Anschein, als ob sie in nächster Nähe der

Gegenwart sich in diese hineinziehe, also sich bewege, während sie in der Ferne, ohne da zu sein, dennoch nicht ohne Sein, mithin als nicht nicht-seiend und als unbeweglich, als feststehend sich ausnimmt.

b) objektive apriorische reine Anschauung; — oder reine Anschauung der objektiven Zeit. Diese objektive Zeit wird angeschaut und als anschaubar gedacht so, dass sie in gleichmässigem Flusse von Einer Dimension ohne alle Abteilung, d. h. ohne Einteilung in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verläuft. Wenn das Subjekt, das sie so anschaut, sie doch als gegenwärtig vor sich hat und ihr dabei Vergangenheit und Zukunft beizulegen versucht ist, so ist es sich auch bewusst, dass sie diese Bestimmungen nicht als für sie giltige an sich habe, sie nicht an sich haben solle, und an und für sich in ihrem Verlaufe davon frei bleiben müsse und frei bleibe. Aber auch hier, wie überall, wo die Zeit als fliessend angeschaut wird, gilt das Gesetz, dass der vorhergehende Zeitteil oder Augenblick den folgenden bedinge und bestimme, wie wenn er ihn erzeuge. Diese objektive reine Zeit wird als absolute Zeit angesehen, welche der Astronom allen seinen Zeitbestimmungen bei den Beobachtungen der Himmelskörper zugrunde legt.

Die Zeit ist 3. empirische Anschauung, und zwar

a) subjektive empirische Anschauung; als solche ist sie die Zeit, welche jedes entwickelte menschliche Individuum bei seiner Lebensführung wahrnimmt als den Verlauf von Sekunden, Minuten, Stunden, Tagen, u. s. f. Dieser Verlauf stellt sich so dar, dass von den teils reicheren, teils ärmeren, d. h. teils mehr, teils minder empirisch erfüllten und als erfüllten, unter Zuhilfenahme der Raumesanschauung, mit einer gewissen Breite versehenen Augenblicken der gegenwärtige durch den vorangegangenen herbeigeführt, aber sofort aus der

Gegenwart verschwindend und durch einen neuen nachrückenden ersetzt, dann von der ebenmässig mit empirischem Material erfüllten und als solcher auch in zwei Dimensionen ausgedehnten stillstehenden Vergangenheit einbehalten wird. Demnach wird hier wie bei dem Verlauf der subjektiven reinen Zeit der Erscheinungs- und Ereignis-Fluss als aus der Vergangenheit herkommend und durch die Gegenwart in die Zukunft fortgehend angeschaut, wobei denn auch, wie dort, die leere Zukunft in nächster Nähe beweglich und in die Gegenwart hineinfliessend, in der Ferne aber stillstehend erscheint.

b) objektive empirische Anschauung; diese liefert die allen Menschen gemeinsame Zeit, in welcher alles geschieht, was geschieht, also alle Handlungen und Schicksale der Menschen, wie alle Ereignisse der Natur sich abspielen, die Zeit, in welche jedes Individuum seine eigene subjektive Zeit einordnet, die Zeit, von welcher Messungen nach verschiedenen Zeitrechnungen stattfinden, und unsere Kalender Jahr für Jahr deren Monate, Wochen und Tage mit den darin vorkommenden Himmelserscheinungen verzeichnen. Die objektive empirische Anschauung der Zeit hat die vorhin betrachteten Zeitanschauungen zu ihrer Grundlage und trägt daher von jeder derselben eine oder mehrere Bestimmungen an sich. Mit der objektiven reinen Anschauung teilt sie den gleichmässigen Fluss, mit der subjektiven empirischen Anschauung den grösseren oder geringeren Reichtum der verschiedenen Zeitabschnitte, mit dieser ferner wie mit der subjektiven reinen Anschauung die Abteilung in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft wie die Bewegung des Flusses aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft, wobei die letztere in nächster Nähe der Gegenwart nach dieser hin beweglich erscheint, und auch mit der

mehr begrifflich, als anschaulich vorgestellten Form des inneren Sinnes teilt sie die Vorstellung einer stehenden und bleibenden Zeit, aus der sich den in ihr verlaufenden Ereignissen Zeitteile losgelöst anschliessen, insofern, als sie für den empirischen objektiven Fluss der in der Zeit wechselnden Ereignisse ein unwandelbares Substrat verlangt, aber statt des bloss gedachten Substrats einer stehenden und bleibenden Zeit ein ihm entsprechendes wahrnehmbares und in der Wahrnehmung auffindbares.

Diesen objektiven empirischen Zeitverlauf, also den Erfahrungslauf herzustellen, der nirgend anders, als im menschlichen Selbstbewusstsein vorhanden ist, — das gelingt nur mittelst der Analogien der Erfahrung.

Anmerkung.

Die Mannigfaltigkeit der angeführten nach einzelnen Seiten voneinander abweichenden Zeitanschauungen entspringt daraus, dass die Zeit ohne transszendentale Realität und nichts als unsere Anschauung ist, deren Inhalt natürlich ein andrer wird je nach Beziehung, in welcher der Anschauende sich seine Anschauung zum Bewusstsein bringt. Die Behauptung, dass die Zeit nur unsere Anschauung ist, schliesst die Annahme nicht aus, sondern fordert sie vielmehr, dass allen empirischen Zeitbestimmungen, die wir den Erscheinungen zu erteilen genötigt sind, in dem Übersinnlichen, dem Absolut-Realen, der Welt der Dinge an sich etwas entspreche, dessen Zusammenhänge mit den Erscheinungen die zeitlich anschauenden Wesen in ihre Zeitanschauung so zu übertragen veranlasst sind, dass an den Erscheinungen jene empirischen Zeitbestimmungen zustande kommen. Von welcher Art aber das entsprechende Etwas sein mag, ist unausdenkbar.

Dass der Fluss der Zeit in der reinen wie in der empirischen Anschauung nicht immer als aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft, sondern mitunter in entgegengesetzter Richtung sich bewegend vorgestellt wird, erhellt aus den mancherlei Angaben, die darüber bald mehr, bald weniger bestimmt gemacht werden.

In solcher entgegengesetzten Richtung scheint der Zeitfluss in den ersten von Schillers Sprüchen des Confucius vorgestellt zu sein:

„Dreifach ist der Schritt der Zeit:
Zögernd kommt die Zukunft hergezogen,
Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen,
Ewig still steht die Vergangenheit."

Denn wenn die Zukunft „hergezogen kommt", so bewegt sie sich zur Gegenwart, und nicht die Gegenwart zu ihr hin. Der Ausspruch ist, wie sich aus den Versen: „Nimm die Zögernde zum Rat, nicht zum Werkzeug deiner Tat" ergibt, vom Standpunkt des handelnden Menschen getan, welcher der Zukunft erwartend gegenübersteht und hofft, dass sie ihm die Verwirklichung seiner Zwecke bringen wird.

Ebenso hat Augustinus in seinen Bekenntnissen Buch 11 § 14 u. ff., wo er auf die Frage: was ist die Zeit? mit der bekannten Antwort anhebt: „Wenn mich niemand darnach fragt, weiss ich es; wenn ich es dem Fragenden erklären will, weiss ich es nicht," und dann über das Wesen und die Natur der Zeit eingehende Betrachtungen anstellt, den Fluss derselben als aus der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit eilend vorgestellt. So sagt er im § 14: „Die gegenwärtige Zeit ist nur darum eine Zeit, weil sie sich in die Vergangenheit verliert"; im § 15: eine in die kleinsten Teilchen geteilte Zeit „würde so schnell von der Zukunft in die Vergangenheit hinübereilen, dass

sie auch nicht durch die geringste Zögerung ausgedehnt werden könnte". Er spricht eben auch vom Standpunkt des handelnden und erwartenden Menschen, wie es sich im § 18 zeigt: „Das weiss ich, dass wir unsere zukünftigen Handlungen meistens zum voraus überlegen, und dass diese Überlegung gegenwärtig ist, die Handlung selbst aber, die wir überlegen, noch nicht ist, weil sie zukünftig ist; wann wir diese Handlung begonnen und das auszuführen angefangen haben, was wir überlegten, dann i s t die Handlung, weil sie dann nicht mehr zukünftig, sondern gegenwärtig ist." Desgleichen im § 28: „Der Geist erwartet, er fasst auf und erinnert sich, so dass das, was er erwartet, durch das, was er auffasst, in das übergeht, dessen er sich erinnert." — — — „Ich will ein Lied hersagen, das ich auswendig kann; — — — das Leben dieser meiner Tätigkeit zerteilt sich in das Gedächtnis dessen, was ich schon gesagt habe, und in die Erwartung dessen, was ich noch sagen werde; gegenwärtig ist dagegen meine Aufmerksamkeit, durch die das, was zukünftig war, hindurchgeht, um vergangenes zu werden." — — — „Und was bei dem ganzen Gedichte geschieht, das geschieht auch bei jedem einzelnen Teile und den einzelnen Silben desselben; ebenso bei einer längeren Handlung, von der das Gedicht vielleicht ein Teil ist; ebenso bei dem ganzen menschlichen Leben, dessen Teile alle die Handlungen des Menschen bilden; ebenso bei der ganzen Zeit des Menschengeschlechtes, von dem das Leben der einzelnen Menschen nur Teile sind."

Lotze hat im dritten Kapitel des zweiten Buches seiner Metaphysik, in welchem er die Zeit behandelt, die Vorstellungen, die ich oben erwähnt habe, fast alle berührt, ob er sie gleich als an inneren Widersprüchen leidend darstellt. So heisst es im § 138, wo er: „die

uns übliche Vorstellung vom Flusse der Zeit" ins Auge fasst: „in den einen Punkt pflegen wir uns selbst zu stellen und nennen ihn Gegenwart; von der einen Seite lassen wir aus der Ferne die Zukunft kommen und in die Vergangenheit abfliessen, oder auch, damit die Zweideutigkeit dieser Verbildlichung recht offenbar werde, wir denken umgekehrt den Strom aus der Vergangenheit kommend und sich endlos in die Zukunft fortsetzend." Sodann im § 139, der den Versuch, dem Bilde einer Linie den abstrakteren Begriff einer Reihe zu substituieren, bespricht, heisst es: „Derjenigen Bewegung, mit welcher unser Bewusstsein in willkürlicher Richtung eine an sich ruhende Reihe vorwärts und rückwärts durchlaufen kann, würde die Zeit, wenn sie selbst wäre, als ein einseitig gerichteter Vorgang entsprechen, in welchem die Wirklichkeit jedes Gliedes durch die verschwundene oder verschwindende des früheren erzeugt wurde, sofort aber selbst die Ursache ihres eignen Aufhörens und der beginnenden Wirklichkeit des nächsten Gliedes wäre." Hier wird also die Vorstellung, dass fort und fort jeder Moment den nächsten erzeugt", „die Ursache" desselben ist, als eine mögliche zugelassen, — eine Vorstellung, auf die auch Kant gelegentlich Rücksicht nimmt, wenn er sagt: „Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugnis des vorigen ist" (Das Ende aller Dinge, R. VII, 1 A. 412), wobei er allerdings nicht Abschnitte der leeren, sondern der erfüllten Zeit im Sinne hat, von denen jeder zugleich mit dem, was er enthält, den folgenden erzeugt. Ferner, der Schluss des § 139 in Lotzes Metaphysik lautet: Mit der Berufung, „dass wir früher ja selbst die unveränderte Fortdauer eines Zustandes als das Erzeugnis einer immer ausgeübten Selbsterhaltung aufgefasst, mithin ihr ein beständiges Geschehen

untergelegt haben, das doch in keinem hervorgebrachten Wechsel sichtbar wurde; mit dieser Berufung kämen wir nur zu der Vorstellung einer ewig stillstehenden Zeit, die nicht fliesst; eine Unterscheidung früherer und späterer Momente in ihr wäre nur auf Grund einer zweiten Zeit möglich, in der wir genötigt wären, die Ausdehnung jener ruhenden ersten nach bestimmter Richtung hin zu durchmessen.“ Hiernach hat Lotze auch den Gedanken erwogen, dass die Zeit als Ganzes still steht, und in ihr eine Folge von Momenten stattfindet. Endlich, späterhin, wo er auf die erste Antinomie in der Kr. d. r. V. näher eingeht, behauptet er im § 144: „Der Strom der Zeit hat — — nicht die Richtung, aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft zu verfliessen; nur der konkrete Weltlauf, welcher sie füllt, begründet durch den Inhalt des Früheren den des Späteren; die leere Zeit selbst, wenn sie wäre, würde die entgegengesetzte Richtung verfolgen: unaufhörlich würde die Zukunft in Gegenwart und diese in Vergangenheit übergehen.“ Ob jedoch die hier als allgemein giltig behauptete Vorstellung wirklich allgemein giltig ist, darf wohl bezweifelt werden. Freilich, wenn z. B. Macbeth sagt: Come what come may, Time and the hour runs through the roughest day (I, 3. 147), so ist es möglich, dass Shakespeare eine Vorstellung, wie die obige, im Sinne gehabt hat. Denn versteht man unter the roughest day die Gesamtheit widerwärtiger Ereignisse, die an einem qualvollen Tage geschehen, so kann Zeit und die Stunde als den Ereignissen entgegenkommend und durch sie aus der Zukunft her hindurchlaufend vorgestellt sein. Aber notwendig ist dies nicht, und es kann umgekehrt Zeit und die Stunde als vereinigt mit jenen Ereignissen aus der Vergangenheit her sie durchlaufend vorgestellt sein.

Indessen steht der Lotzeschen Behauptung die Herbarts im § 148 seiner Psychologie schnurstracks entgegen: Bei der Stellung des Menschen in der Zeit „muss man unterscheiden zwischen unserem Handeln und unserem Wissen. Das Handeln gibt uns die natürliche Stellung im Flusse der Zeit; wir schauen auf das, was wir tun wollen, also in die Zukunft, wohin die Zeit läuft. — — — Ganz anders verhält es sich mit Wissen. Die Gegenstände desselben liegen dem allergrössten Teile nach in der Vergangenheit. — — — Für diese Gegenstände müssen wir, gestellt auf den Endpunkt der bis jetzt abgelaufenen Zeit, unsere Reihenformen rückwärts schauend konstruieren." Selbstverständlich hat Herbart nicht angenommen, dass die rückwärts schauende Konstruktion den „natürlichen" Fluss der Zeit umwendet, sondern, indem sie „der Zeit, die unseren Staat gestiftet hat, eine andere voran" gehen lässt, „welche die Wälder lichtete und den Boden umgrub, ihr voran eine andere, die aus dem Meeresgrunde das Land emporhob, und wieder eine andere, die das Sonnensystem formte", den aus der Vergangenheit in die Zukunft abgelaufenen und fort und fort dahin ablaufenden Fluss in der Rückschau aufwärts verfolgt, statt sich mit ihm in seinem „natürlichen" Gange abwärts zu bewegen. Doch scheint mir Herbart die Anschauung von dem Flusse der Zeit nicht vollständig gekennzeichnet zu haben. Denn, obschon er gewiss darin recht hat, dass auch für den handelnden Menschen „die Zeit in die Zukunft läuft", so ist gleichwohl zu beachten, dass für den handelnden und erwartenden Menschen der aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft abfliessenden Zeit die zukünftige entgegenkommt, aber so, dass jeder aus der Zukunft hinanrückende Moment in dem gegenwärtigen durch den aus der Vergangen-

heit herkommenden Fluss ergriffen und verschlungen wird.

Herbartianern ist die Ansicht geläufig, dass „die Zeitreihe und zwar sowohl jene der Zeitfolge als die der Zeitdauer diskret ist, durch die Annahme des objektiven Charakters aber zum Kontinuum wird“ (Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 2. Aufl., T. II, S. 34). — Auch Fichte bemerkte: „Obgleich jeder Zeitmoment ein von anderen Zeitmomenten abgesondertes, diskretes Zeitganze sein dürfte, so ist er doch in einer anderen Ansicht wieder ein unendlich Teilbares der Einen Zeit“ (Darstell. der Wissenschaftslehre aus d. J. 1801, S. W. II, 102).

Der vorhin zitierte Herbartianer hat bei der Exposition über die Art, wie das Zeitvorstellen sich ausbildet, die hier noch zu erwähnende Angabe gemacht: „Die Zeit ist die Form, die“ unsere „Wahrnehmung vorzufinden scheint, mag sie sich der Aussenwelt oder“ unserm „Innern zuwenden.› Dem Bewusstwerden dieser Abhängigkeit in unserm Vorstellen der Zeitfolge und Zeitdauer geben wir in der Vorstellung der Zeit an sich, der objektiven Zeit ihren Ausdruck.“ — — — Mit dieser Hypostasierung der Zeit „wird die Folge zum Erfolg, das post hoc zum propter hoc.“ — — „Jede Kausalreihe war ursprünglich Zeitreihe, jede Zeitreihe kann Kausalreihe werden. Wie in der Verschmelzung der gleichzeitigen heterogenen Empfindungen zur Gesamtvorstellung das Problem der Substanzialität, so wird in der Verschmelzung der sukzessiven Vorstellungen zur Zeitreihe das Problem der Kausalität vorbereitet“ (a. a. O., S. 31, 32, 33).

Hier ist anerkannt, dass die objektive Zeit als die notwendige apriorische Form alles Geschehens „unser Geschöpf“ ist, dass mit der Gleichzeitigkeit heterogener Vorstellungen das Problem der Substan-

zialität wie mit der Sukzession von Vorstellungen das Problem der Kausalität auftritt, und dass der Kausalitätsbegriff auf die Zeit selbst übertragen wird.

2.
Der Grundsatz der Beharrlichkeit eines der Requisite der Erfahrungserkenntnis.

Wie gelangen wir dazu, die Erscheinungen, d. h. die unbestimmten Gegenstände der empirischen Anschauung zu bestimmen als Phänomene oder Gegenstände der Erfahrung so, dass jeder derselben eine ihm zugehörige Stelle im Raume und in der Zeit einnimmt, und alles, was an und mit ihnen vorgeht, in einer sicheren Ordnung des Nacheinander und Zugleich verläuft?

Die beiden vorigen Grundsätze haben ermöglicht die Erscheinung vor allem als mathematischen Körper, dann aber auch als Reales, als Empfundenes, Inhaltliches zu bestimmen, von dessen Bestandteilen jeder durch einen Teil des Raums extendiert ist, und jeder einen Grad hat, d. h. eine Einheit ausmacht, durch welche in jedem Zeitteil eine stärkere oder schwächere Affektion auf das empfindende und denkende Wesen hervorgebracht wird, insofern dieses Wesen als Gegenstand der Erfahrung zu betrachten ist. Dieses Wesen ist, solange die Erscheinung nicht durch noch andere intellektuelle Funktionen bestimmt ist, noch nicht Subjekt als reines Ich, mithin auch noch nicht Subjekt und Objekt und die Einheit beider. Dies wird es erst, wenn die Erscheinungen durch alle Grundsätze des reinen Verstandes als Gegenstände der äusseren Erfahrung völlig bestimmt und zu einem einheitlichen

Ganzen geordnet sind. Durch die beiden ersten Grundsätze aber ist jede Erscheinung nur in schwankenden Umrissen und noch keineswegs als Einheit eines in sich festen und abgeschlossenen Gegenstandes bestimmt. Das empfindende und denkende Wesen hat die äusseren Erscheinungen nach Anwendung jener beiden Grundsätze zwar als eine Mannigfaltigkeit von Realem, Physischem, Materiellem in Gestalten von mancherlei Ausdehnung vor sich, welche kraft seiner subjektiven empirischen Zeitanschauung an ihm in zeitlichem Nacheinander vorüberziehen; aber diese Gebilde sind haltlos und unbeständig, sind ein verworrenes, in nebulosem Neben- und Nach- und In-Einander jetzt sich sonderndes, jetzt sich vereinigendes, jetzt gruppiertes, jetzt zerfliessendes, doch niemals fixiertes Gemisch. Und eben so umschliesst das Bewusstsein, welches diesen erscheinenden, in der Bildung zu Phänomenen begriffenen, jedoch zu Phänomenen noch nicht ausgebildeten Objektsmassen gegenübersteht, nicht mehr und nicht strenger geordnete Vorstellungsmassen, in denen die Absonderung des mit sich identischen, beharrlichen Subjekts-Ich von dem mit mannigfaltigem wechselndem Inhalt erfüllten Objekts-Ich und die Vereinigung jenes und dieses Ich zu der synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins noch nicht vollzogen ist. Das Bewusstsein mit seinen subjektiven sich bald an-, bald aus-, bald ineinander lagernden Vorstellungsmassen ist, da es seine sich differenzierende und integrierende Einheit erst zu entwickeln anhebt, ebenso ohne festen Halt und ist von eben demselben Flusse ergriffen, als es jene erscheinenden, erst phänomenal werdenden Objektsmassen sind, die es sich gegenüberstellt. Das beharrliche Ich erhebt sich erst im Widerspiel mit dem beharrlichen Gegenstande, nachdem zu solchen Gegenständen das Bewusstsein die verschwimmenden äusseren

Erscheinungen als Phänomene der äusseren Erfahrung verdichtet und befestigt hat. Dies auszuführen dient dem Bewusstsein zunächst der Grundsatz der Beharrlichkeit.

Sukzessive Vorstellungen enthalten noch nicht die Vorstellung der Sukzession und wechselnde Vorstellungen noch nicht die Vorstellung des Wechsels. Ein Wesen kann einander sukzedierende, miteinander wechselnde Vorstellungen haben und jeder einzelne von diesen sukzedierenden und wechselnden Vorstellungen bewusst sein, ohne ein Bewusstsein derselben als einander sukzedierender oder miteinander wechselnder zu haben.

Um die Vorstellung von der Sukzession und dem Wechsel der Vorstellungen zu bilden, muss man 1. die Zeit und zwar als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorstellen, in welcher die Vorstellungen aufeinander folgen und miteinander wechseln, 2. damit man Vorstellungen als diesen Zeitabschnitten zugehörig betrachte, muss man ausserhalb der Zeit stehen und auf die Vorstellungen, die einander zeitlich folgen und miteinander wechseln, selbst ausserzeitlich und selbst beharrlich so hinblicken, dass man die vergangenen und die gegenwärtigen beide zugleich vor sich hat und die gegenwärtigen als wechselnd mit den vergangenen vorüberziehen lässt an seinem Ich, das bleibt, 3. um aber sein Ich als bleibend zu haben im Wechsel seiner Vorstellungen, muss das Ich ausser sich ein Korrelat haben, das bleibt und beharrt im Wechsel seiner Bestimmungen, 4. endlich, um ein beharrliches Korrelat ausser sich zu haben, das bleibt im Wechsel seiner Bestimmungen, muss vermöge des Grundsatzes der Beharrlichkeit das bereits als extensive und als intensive Grösse bestimmte Reale, das Empfundene, Materielle und Physische weiter bestimmt werden als Etwas, das

teils ein Beharrliches als den Gegenstand selbst, teils ein Wandelbares enthält als dessen blosse Bestimmung d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert, oder es muss das Reale als Wechsel von Erscheinungen bestimmt werden, in welchem gleichfalls als Reales, Physisches, Materielles die Substanz beharrt, so beharrt, dass ihr Quantum in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird.

Es ist also zu beachten, dass innere Erfahrung ohne äussere Erfahrung nicht möglich ist, und ferner: äussere Erfahrung ist nur dadurch möglich, dass an das Reale, das Empfundene, welches zu den Empfindungen hinzugedacht worden, weiterhin und fort und fort die Empfindungen, aber immer als Empfundenes so verteilt werden, dass, je nach ihrer Beschaffenheit, vermittelst der schematisierten Kategorie der Substanz und des Akzidenz ein Teil von jenen in reale, empfundene wechselnde Erscheinungen umgedacht wird, und ein anderer Teil — der wenigstens zunächst einem Wechsel nicht unterworfen scheint — in eine beharrliche Substanz, an der jener erste Teil wechselt. Diese phänomenale Substanz wird immer gedacht als ein Reales, das empfunden ist, oder empfindbar wäre, wenn unsere Sinnesorgane hinlängliche Schärfe hätten, es zu empfinden. Diese phänomenale Substanz aber wandert, indem dasjenige Reale, das zunächst für Substanz genommen ward, sich bei fortschreitender Untersuchung in wechselnde Erscheinung auflöst, zu welcher dann irgend ein anderes Beharrliches als Substanz angesetzt wird, bis endlich die Substanz ihrem innersten Grunde nach nur im reinen Denken bestehen bleibt als ein blosser Gedanke, jedoch immer in der Gedankenform der schematisierten Kategorie eines beharrlichen Objekts, das als empfunden, oder wenigstens als empfindbar angesehen wird, — nämlich als empfindbar für schärfere

Sinne als die unsrigen. Als diese letzte und giltige phänomenale Substanz wird nachgerade nichts andres, als die Materie im Denken festgehalten, die also in ihrem letzten Grunde, d. h. wenn man von dem im Raume empirisch gegebenen Beweglichen absieht, nichts weiter ist, als ein abstrakter Gedanke, die schematisierte Kategorie der Substanz oder der Grundsatz der Beharrlichkeit.

3.

Die Formulierung des Grundsatzes der Beharrlichkeit in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

Die Fassung dieses Grundsatzes in der zweiten Auflage der Krit. d. r. V. unterscheidet sich von der in der ersten, wie ich meine, 1. dadurch, dass sie den Hinweis enthält, es gebe nur Eine Substanz — von welcher die Erfahrungsgegenstände im Raum bloss für sich bewegliche Teile sind, die als solche ebenfalls Substanzen heissen, wie sie denn auch in der dritten Analogie unter dieser Benennung aufgeführt werden — und 2. dadurch, dass sie andeutet, die Kraft des Grundsatzes liege in der Kategorie, während bei der Fassung des Grundsatzes in der ersten Auflage jener Hinweis ganz fehlt, und diese Andeutung nur nebenher gemacht ist, da in den Grundsatz sogleich die schematisierte Kategorie: „Das Beharrliche“ aufgenommen, und die Kategorie selbst nur parenthetisch: „(Substanz)“ hinzugefügt worden. Freilich ist die Schematisierung der Kategorie zur Anwendung derselben auf die Erscheinungen unbedingt notwendig. Das gibt aber auch die Fassung des Grundsatzes in der zweiten Auflage mit dem Satze:

„Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz“ deutlich genug zu erkennen. Daneben jedoch ist es ein methodisches Desiderat, in dem Grundsatze bemerklich zu machen, wie die in ihm enthaltene Synthesis, kraft deren Erscheinungen als unbestimmte Gegenstände der empirischen Anschauung in der Einheit des Selbstbewusstseins nach Anwendung des Prinzips der Axiome der Anschauung und des Prinzips der Antizipationen der Wahrnehmung nun eine weitere Bestimmung zu Gegenständen der Erfahrung empfangen, vollzogen wird einerseits analog dem reinen Denken, d. i. einer Urteilsfunktion, andrerseits analog der Art des inneren Anschauens d. i. der reinen Zeitanschauung und einer ihrer Modi. Diese zwiefache analogische Beziehung der Synthesis kommt in dem Grundsatze durch die Aufnahme der reinen Kategorie einerseits analog dem reinen Denken, d. i. einer Kategorie der Relation und der ihr entsprechenden Urteilsform, andrerseits analog der Art des inneren Anschauens durch den Hinweis auf die Schematisierung derselben zum Ausdruck. Daher kann auch die in dem Grundsatze liegende Analogie, wenn sie vollständig soll verlautbart werden, eine zwiefache Einkleidung erhalten, bei welcher sie, obschon eine und dieselbe Analogie, doch nach der einen und nach der andern ihrer Seiten zu ausführlicher Darstellung gelangt.

4.
Beweis des Grundsatzes der Beharrlichkeit als einer Analogie der Erfahrung.

Es handelt sich darum, dass die Erscheinungen d. h. die in Raum und Zeit als unbestimmte Gegen-

stände der Anschauung verlegten Empfindungen als Gegenstände der Einen Erfahrung bestimmt werden, indem alle Erscheinungen innerhalb der Zeit und im Anschluss daran auch innerhalb des Raumes eine bestimmte Stelle angewiesen erhalten dergestalt, dass sie entweder zugleich sind oder einander folgen in der Gegenwart, und auch entweder zugleich, oder nacheinander sind in der Vergangenheit.

Nun kann das Zugleichsein sowohl als die Folge der Erscheinungen allein vorgestellt werden in der Zeit als dem Substrat, welches dem Zugleichsein und der Folge der Erscheinungen zugrunde liegt. Denn um das Zugleichsein oder die Folge der Erscheinungen vorzustellen, muss ich in oder an der Zeit Abschnitte machen, in welche die verschiedenen Erscheinungen zu stehen kommen, um aber diese Abschnitte zu machen, muss ich die gesamte Zeit vor mir haben als das Ganze, an welchem ich Stücke abschneide oder in welches ich Stücke einschneide. Die Zeit wird als solches Ganzes, in welchem aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, als bleibend und nicht wechselnd gedacht, weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichsein nur als Bestimmungen der Zeit vorgestellt werden können. Es scheint nämlich zunächst so, als ob man an der Zeit selbst das Bleiben und den Wechsel und darnach auch das Bleiben und den Wechsel der Erscheinungen in der Zeit bestimmen könne. Um die Richtigkeit dieser Meinung zu untersuchen, stelle ich mir die Zeit allein und rein für sich vor, also ohne alle Erscheinungen. Dann kann ich das Bleiben und den Wechsel an der Zeit nur so denken, dass ich die Zeit selbst als bleibend und beharrlich denke, indem ich die mit Hilfe der Zeit schematisierte Kategorie der Substanz nun auf die Zeit selbst anwende und das Zugleichsein und die Folge

als Akzidenz oder wechselnde Bestimmungen der Zeit ansetze. Bei diesem Denken wird in der bleibenden und beharrlichen Zeit als dem Substrat des Wechsels die Zeit als Form des inneren Sinnes, in dem Zugleich- und Nacheinandersein als dem Wechsel wiederum die Zeit, aber als Anschauung a priori vorgestellt.

Nun kann ich allerdings diesen Gedanken fassen, aber er ist ganz leer und führt zu nichts, d. h. er führt nicht dazu, die äusseren Erscheinungen als Phänomene der Einen Erfahrung objektiv giltig in der Zeit zu bestimmen so, dass jedes Phänomen seine Zeitstelle hat, und dass ich und jedermann weiss, ob die Phänomene zugleich oder nacheinander und in welcher Ordnung sie zugleich und nacheinander sind, und dass wir uns des Wechsels der Phänomene in deren geordnetem Zugleich- und geordnetem Nacheinandersein bewusst werden können. Jener Gedanke von der bleibenden Zeit und dem Wechsel ihrer Bestimmungen führt deshalb zu nichts, weil „die Zeit", wie Kant sagt, „für sich nicht kann wahrgenommen werden". Ich brauche aber ein wahrgenommenes oder wahrnehmbares, als wahrnehmbar zu erschliessendes bleibendes und beharrliches Etwas oder Substrat, um an wahrgenommenen Erscheinungen den Wechsel, der wie das Bleiben und Beharren eine schematisierte Kategorie, also ein reiner und dann a priori versinnlichter Begriff ist, als Wechsel dieser Erscheinungen d. h. als Nacheinandersein im Unterschiede vom Zugleichsein derselben für die Wahrnehmung zu konstatieren. Denn wenn ich kein Bleibendes in der Wahrnehmung habe, habe ich auch kein Wechselndes in der Wahrnehmung, dessen ich mir als eines Wechselnden in der Wahrnehmung bewusst werde, da Wechseln und Bleiben korrelate Begriffe sind, so dass Wechseln nicht ohne Bleiben und Bleiben nicht ohne

Wechseln kann vorgestellt werden,*) und da wechselnde Wahrnehmungen noch nicht Wahrnehmung des Wechsels sind. „Folglich muss“, wie Kant weiter sagt, „in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein (besser: alles Nacheinander- oder Zugleichsein) „durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann“. Mit andern Worten: ich fordere a priori, dass in den Erscheinungen selbst eine bleibende und beharrliche Grund- oder Unterlage „anzutreffen“, d. i. wahrzunehmen sei, welche die vorhin als Substrat gedachte, aber als bloss gedachtes

*) Wechsel ist Dasein von Etwas und Anderem, wovon, wenn Eines da ist, Anderes nicht da ist, und, wenn Anderes da ist, Eines nicht da ist. Als Beispiel dafür, dass ein Vorgang, wenn er als gegenwärtig soll aufgefasst werden, nur dann so aufgefasst werden kann, wenn er als etwas Wechselndes, Akzidentelles an einem Bleibenden, an einem Substantiellen gedacht wird, mag folgendes dienen: Das Kind kann erst dann vorstellen, dass jetzt Tag, jetzt Nacht ist, wenn es sich bewusst geworden, dass das Zimmer, in dem es sich befindet, und die Sachen darin, das Haus, zu dem das Zimmer gehört, und die Umgebung des Hauses etwas fest Bestehendes, Beharrliches, etwas Substanzielles, oder die dauerbaren Gegenstände ausmachen, an denen die Tageshelle und die nächtliche Dunkelheit nur als deren Zustände bald sind, bald nicht sind.

Dass die Sonne jetzt am Horizont aufgeht und jetzt hoch oben am Himmel steht, kann das Kind erst bemerken, wenn es die Himmelsbläue als ein festes Gewölbe ansieht und die Sonne als etwas dazu Gehöriges, das mit jenem irgendwie zusammenhängt.

Dass die Sonnenstrahlen jetzt — beim Aufgange der Sonne — wenig wärmen, und jetzt — bei höherem Stande der Sonne — brennen, weiss das Kind erst, wenn es die Sonne für einen festen, beharrlichen Gegenstand nimmt, der unter anderen Eigenschaften auch die hat, Strahlen auszusenden, die Aussendung der Sonnenstrahlen aber für eine in ihrer Beschaffenheit wechselnde Bestimmung dieses Gegenstandes, welche eine Art und Weise ist, wie der Gegenstand existiert.

Substrat zur Bestimmung des Zugleich- und Nacheinanderseins der Erscheinungen in der Wahrnehmung aufgewiesenermassen untaugliche Zeit darstelle, — eine Grund- oder Unterlage, an welcher als wahrnehmbarem beharrlichem Substrat ich objektiv-giltig d. h. für mich und für jedermann in der Wahrnehmung anschaulich oder monstrierbar abmessen d. h., indem ich jenes Substrat als festen Massstab im Auge behalte, erwägen und für jedermann darstellen kann, ob zwei oder mehrere Erscheinungen nebeneinander in der Zeit, d. i. zugleich, oder ob sie hintereinander in der Zeit, d. i. einander folgend, an jenem Substrat vorüberziehen. Jene apriorische Forderung ist ein blosser, aller Erfahrung vorangehender Gedanke, von dem es zweifelhaft ist, ob er sich realisiere. Aber ich darf a priori fordern, dass er sich realisiere, wenn Erfahrung soll zustande kommen. Ohne die Realisierung desselben in der Wahrnehmung würde Erfahrung nicht möglich, nicht wirklich sein, würde es eben keine Erfahrung geben.

Auf welche Weise gelangt man nun zu jenem Substrat?

Das Substrat wird als letztes Subjekt, d. h. als Subjekt, das nicht Prädikat von etwas werden kann, mithin als Substanz gedacht. Daher muss, damit der bereits gewonnene Zeitinhalt, d. h. das die Zeit erfüllende Reale in der Einheit des Selbstbewusstseins eine feste Zeitordnung erhalte, vor allem die reine Kategorie der Substanz in den Zeitinhalt hineingedacht werden. Die reine Kategorie ist aber nichts anderes, als die Gedankenform, die der Urteilsfunktion zugrunde liegt und die an der Urteilsfunktion kann entdeckt werden, indem jene Gedankenform in einer Urteilsfunktion sich abprägt. Demnach muss das die Zeit erfüllende Reale vor allem in Analogie

mit der Kategorie der Substanz und des Akzidenz wie mit der ihr entsprechenden Form des kategorischen Urteils gedacht werden, und diese Analogie kann folgendermassen ausgesprochen und bestimmt werden:

Wie sich in der Kategorie der Inhärenz und Subsistenz die Substanz zum Akzidenz und in dem bejahenden kategorischen Urteil das Subjekt zum Prädikat verhält, so verhält sich in dem das Dasein der Erfahrungsobjekte in bezug auf deren Bestehen regulierenden Urteil das Beharrliche des die Zeit erfüllenden Realen zu dem Wandelbaren desselben. Nämlich wie die Substanz durch das Akzidenz und das Subjekt durch das Prädikat gefordert wird als dasjenige, zu welchem als Bestimmungen Akzidenz und Prädikat gehören, so wird das Beharrliche durch das Wandelbare gefordert als dasjenige, zu welchem als Bestimmung desselben das Wandelbare gehört. Der beiden Verhältnissen gemeinsame Begriff ist der Begriff der Einstimmung, des Nexus zweier Denkformen, die unterscheidbar, aber nicht trennbar sind. Daher sind beide Verhältnisse einander gleich. Aber das in Verhältnis Gesetzte ist in ihnen verschieden. In dem ersten sind abstrakte Denkformen, die unversinnlichten Bestimmungen einer Kategorie: Substanz und Akzidenz und einer Urteilsfunktion: Subjekt und Prädikat, in der zweiten die schematisierten und mit Wahrnehmungen verbundenen Bestimmungen der dieser Urteilsfunktion zugrunde liegenden Kategorie: Substanz und Akzidenz in Verhältnis gesetzt.

Kant macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Kategorie der Substanz und des Akzidenz „unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältnis enthielte" (R. II, 160). Denn wie das Subjekt nichts

anderes ist, als die Einheit der in ihm verbundenen Prädikate, und die zur Einheit verbundenen Prädikate nichts anderes sind, als das Subjekt, so ist die Substanz nichts anderes als die Einheit ihrer Akzidenzen, und sind die Akzidenzen nichts anderes, als besondere Arten der Substanz, zu existieren (R. II, 160), — reale und positive, die nicht ein besonderes Dasein für sich, sondern nur an der Substanz ihr Dasein haben. Das Akzidenz ist immer nur „die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist."

„Indessen ist es doch, vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen dass die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern, und in Verhältnis auf das eigentliche Beharrliche und Radikale zu betrachten," wobei dann das besondere Dasein des Akzidenz Inhärenz und das der Substanz Subsistenz genannt wird (R. II, 160). Aber diese beim logischen Gebrauch unseres Verstandes unvermeidliche Absonderung, die allerdings zur Feststellung eines Verhältnisses, — der beiden Glieder eines solchen statthaben muss, ist doch nur eine Abstraktion, welche zwar im reinen Denken der Kategorie: Substanz und Akzidenz vollzogen, allein bei der Anwendung dieser Kategorie zum Behuf der Ermöglichung der Erfahrung, wenngleich zur Grundlage für andere Verhältnisse gemacht, jedoch für sich selbst als nicht schlechthin und realiter giltig erachtet werden darf.

Dieser Analogie zufolge ist nun freilich zum Behuf einer festen Zeitordnung, innerhalb deren in der Einheit des Selbstbewusstseins die bereits a priori im allgemeinen zeitinhaltlich bestimmten Erscheinungen weiter zu Gegenständen der Erfahrung bestimmt werden

sollen, in das Reale derselben die beharrliche Substanz mit ihren wechselnden Veränderungen hineingedacht, und damit das geforderte Substrat, ohne welches eine feste Zeitordnung für die Gegenstände der Erfahrung unmöglich ist, nach der Seite des Denkens fixiert worden. Dadurch ist aber das Substrat für den inneren Sinn, auf den sich das einheitliche Selbstbewusstsein bei der Synthesierung der Erscheinungen zu zeitlich geordneten Gegenständen der Erfahrung eben so sehr bezieht, wie auf das reine Denken, noch nicht a priori zur Möglicheit der Wahrnehmung fixiert worden so, dass in der Wahrnehmung die Gegenstände der Erfahrung empirisch eine feste Zeitordnung empfangen können und müssen. Um eine solche wahrnehmbare, mithin empirische Zeitordnung für die Gegenstände der Erfahrung und an ihnen herzustellen, ist es erforderlich, dass jenes Substrat mit seinen Abwandelungen a priori in Analogie gebracht werde mit der Form oder Weise des inneren Anschauens d. i. der reinen Zeitanschauung und deren Modis.

Zur Gewinnung dieser Analogie ist wieder zu beachten:

Wenn die Erscheinungen bestimmte Stellen in der Zeit einnehmen sollen, so müssen sie zunächst entweder als nacheinander eintretend oder als zugleich vorhanden unterschieden sein. Das Nacheinander und das Zugleich sind Verhältnisse in der Zeit, Modi der Zeit, also Arten, wie die Zeit in sich bestimmt ist. Ein Modus ist Etwas, das in einem anderen enthalten ist. Also sind auch die Modi der Zeit enthalten in der Zeit, und dieZeit ist etwas anderes als ihre Modi. Der Modus des Nacheinander ist ein Wechsel von Augenblicken in der Zeit, von denen einer als ein Jetzt gegenwärtig und nach augenblicklicher Gegenwart zur Vergangenheit gehört, während ein dritter

gegenwärtig wird, um wiederum nach augenblicklicher Gegenwart durch einen neuen in der Gegenwart ersetzt zu werden dergestalt, dass bei diesem Wechsel eine zusammenhängende Reihe von Augenblicken entsteht, in der jeder Augenblick, ob er gleich in einen andern ohne Unterbrechung übergeht, doch von diesem wie von jedem andern durch die besondere Stelle, die er einnimmt, für immer unterschieden ist. Demnach stellt sich das Nacheinander als ein Wechsel dar, bei welchem diskrete Augenblicke sich fort und fort in ein fliessendes Kontinuum verwandeln.

Die wechselnden Vorstellungen von den reinen, d. i. empfindungsfreien, qualitativ gleichen aber numerisch verschiedenen, diskreten Jetzt, (die mit den vergehenden und vergangenen in einen kontinuierlichen Fluss oder ein fliessendes Kontinuum zusammentreten, aus dem sie jedoch, wenn in der Erinnerung vergegenwärtigt, dann als Diskretes wieder hervortreten,) können als wechselnd nur vorgestellt werden im Unterschiede von oder im Gegensatze zu einem Bleibenden, — einem Beharrlichen, in oder an dem sie wechseln, und das ihnen als Substrat zugrunde liegt.

Das Zugleich kann nur im Unterschiede vom Nacheinander, mithin, wie dieses, auch nur in oder an einem beharrlichen Substrat vorgestellt werden, das ihm zugrunde liegt.

Dieses Substrat ist die Zeit als beharrliche Form der inneren Anschauung, welche „bleibt und nicht wechselt", also nicht fliesst (R. II, 766), eben „weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander, — oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können" (ibid.).

Auf solche Weise wird die Zeit, nachdem das Zeitbewusstsein zu völliger Entwicklung gelangt ist,

vorgestellt in einer Anschauung a priori, mithin in einer Anschauung, die von jeder Empfindung frei ist. Diese Zeit kann nicht empfunden, mithin auch nicht bewusst empfunden oder wahrgenommen werden. Nun müssen aber die Erscheinungen, und zwar die äusseren Erscheinungen, d. h. die räumlich und im Raume ausgebreiteten Wahrnehmungen an bestimmte Stellen der Zeit und an diesen Stellen wahrnehmbar so gesetzt werden, dass jedermann sie an eben denselben Stellen der Zeit wahrnehmen muss, an denen alle andern Menschen sie wahrnehmen müssen, d. h. die äusseren Erscheinungen müssen einer wahrnehmbaren objektiven Zeit eingeordnet werden, wenn Erfahrungserkenntnis, d. h. objektiv- oder notwendig- und allgemeingiltige Verknüpfung der Erscheinungen möglich sein soll.

Da der Zeitmodus des Nacheinander, dessen Wahrnehmbarkeit die Voraussetzung für die Wahrnehmbarkeit des Zeitmodus: Zugleich ist, die Zeit als fliessend darstellt, und da die äusseren Erscheinungen oder die äusseren Wahrnehmungen, wie wir wissen, nachdem unser Zeitbewusstsein sich völlig entwickelt hat, vielfach wechselnd in unser Bewusstsein treten, so würden der Zeitmodus des Nacheinander und die äusseren Wahrnehmungen sich wohl verbinden, und die äusseren Wahrnehmungen als nacheinander folgend wahrgenommen werden, wenn die stehende Zeit, d. i. die Zeit selbst als beständige Form unserer Anschauung könnte wahrgenommen werden als das Bleibende in der Wahrnehmung, das dem wahrzunehmenden Nacheinander, Wechsel und Flusse der äusseren Wahrnehmungen gegenüberstände. Die stehende und bleibende Zeit als beharrliche Form der reinen Anschauung jedoch kann nie wahrgenommen werden, wie die fliessenden Zeitbestimmungen des Nacheinander und des Zugleich

als Bestimmungen der vergegenständlichten Wahrnehmungen könnten wahrgenommen werden, wenn in den vergegenständlichten Wahrnehmungen etwas Bleibendes der stehenden und bleibenden Zeit entspräche, wozu jene im Verhältnis ständen. Folglich muss, damit das letztere geschehe, ein Bleibendes ebenfalls in den vergegenständlichten Wahrnehmungen oder den Erscheinungen liegen als „das Substrat, welches die Zeit überhaupt", d. i. die stehende Zeit als beharrliche Form der Anschauung „vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann" (R. II, 766).

Da das bleibende Substrat in den Erscheinungen die stehende Zeit und das Wandelbare in ihnen die Modi der Zeit repräsentiert, so muss das Verhältnis zwischen dem Substrat und dem Wandelbaren in den Erscheinungen analog dem Verhältnis gebildet werden, welches zwischen der stehenden Zeit oder „der Zeit überhaupt" und den Modis derselben stattfindet. Diese Analogie ist demnach folgende: Wie sich die Eine Zeit in ihrer Gesamtheit oder als Ganzes verhält zu den einzelnen Zeitteilen oder Augenblicken, — nämlich als das stetig zugrunde liegende Kontinuum zu den an oder in ihr wechselnden, als diskret vorstellbaren, aber stetig ineinander überfliessenden Augenblicken, von denen jeder mit Zuhilfenahme der Raumvorstellung einen andern Augenblick nach sich und einen andern vor sich hat und so in derselben Längenlinie des Raumes ein stetiger Fluss des Nacheinander von Augenblicken dahinströmt, während, wiederum mit Zuhilfenahme der Raumvorstellung, jeder Augenblick sich durch den Raum nach dessen ganzer Breite hindurcherstreckt und so in derselben Breitenlinie des Raumes an jedem von deren Punkten jeder Zeitpunkt mit jedem andern Zeitpunkt

zugleich ist, — ebenso verhält sich das die Zeit beharrlich Erfüllende, das beharrliche Reale in der Zeit, das Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt, das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz (R. II, 127) zu dem wandelbaren Realen, das an dem Unwandelbaren in der Zeit wechselt. Es wechselt aber so, dass dasjenige, was einen oder mehrere Augenblicke hintereinander mehr oder minder erfüllt, in derselben Raumlinie ein anderes Wechselndes nach sich hat, das vor ihm einen oder mehrere Augenblicke mehr oder minder erfüllte, und ein anderes Wechselndes vor sich hat, das nach ihm einen oder mehrere Augenblicke mehr oder minder erfüllen wird, während sich an dem Unwandelbaren in einer und derselben Breitenlinie des Raumes ein eben solcher Wechsel durch alle zugleich seienden Augenblicke hindurch erstreckt. Das Unwandelbare im Dasein oder die Substanz in der Erscheinung (substantia phaenomenon) ist die „vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung“ (R. II, 123, 3. Abschn. Ende) schematisierte Kategorie der Substanzialität, verbunden mit solchen empirischen Wahrnehmungen, die sich als bleibende darstellen, und das Wandelbare im Dasein oder die Akzidenzen der Substanz in der Erscheinung sind die vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung schematisierte Kategorie der Akzidenzialität, verbunden mit solchen empirischen Wahrnehmungen, die sich als wechselnd darstellen.

„Folglich ist“, wie Kant weiter schliesst, „das Beharrliche, womit im Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt.“ Also ist, wie man Kants Gedanken in anderm Aus-

druck wiedergeben kann, das Beharrliche, welches a priori gefordert wird, damit alle Erscheinungen entweder als zugleich seiend, oder als einander folgend ihre bestimmten Zeitstellen in der Einen Erfahrung erhalten können, dasjenige Reale der Erscheinungen, das niemals wechselt, sondern immer bleibt, im Unterschiede von demjenigen Realen der Erscheinungen, das mehr oder minder stetig wechselt, indem jenes beharrliche Reale für dieses wechselnde Reale unausgesetzt das Substrat bildet, an welchem, weil es als in allem Wechsel beharrend kenntlich wird, sich das wechselnde Reale als wechselnd kenntlich macht. „Da diese“ (nämlich die Substanz in der Erscheinung) „also“ — damit schliesst Kant den Beweis — „im Dasein nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.“ Die Folgerung, dass das Quantum der phänomenalen Substanz in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden kann, ergibt sich ohne weiteres aus der Beharrlichkeit derselben. Denn wenn die phänomenale Substanz dasjenige ist, was in allem empirischen Dasein konstant bleibt, so kann sie auch in der Natur nicht vermehrt oder vermindert werden ihrem Quantum nach, weil eine Vermehrung oder Verminderung ihres Quantums ihre Konstanz aufheben würde.

Die phänomenale Substanz ist die Materie. Fände Schöpfung neuer Materie oder Vernichtung vorhandener statt, so würde der Grundsatz der Beharrlichkeit nicht giltig, und Erfahrung nicht möglich sein.

Zweite Analogie der Erfahrung.

Grundsatz der Erzeugung.

Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. (1. Orig.-Aufl., S. 189. — R. II, 162.)

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. (2. Orig.-Aufl., S. 232. — R. II, 768.)

Grundgedanke des Beweises der zweiten Analogie.

Alle Vorstellungen in uns sind sukzessiv. Gegenstände und Bestimmungen und Teile an ihnen, wie Begebenheiten und Verläufe und Abschnitte derselben, — sie ziehen sämtlich als subjektive Gebilde nacheinander durch unser Inneres. Auf Grund blosser Wahrnehmung können wir daher nicht entscheiden, ob das, worauf diese subjektiven Gebilde in der objektiven Wirklichkeit Bezug haben, ebenfalls nacheinander, oder ob es zugleich ist, und vorausgesetzt, dass es wirklich nacheinander sei, auf Grund blosser Wahrnehmung nie feststellen, dass es so ist. Nun ist aber diese ganze objektive Wirklichkeit wiederum ein Gebilde, das ebenfalls nur aus subjektiven Vor-

stellungen besteht, allein sich von jedem nach Assoziationsgesetzen der Einbildungskraft zusammengefügten subjektiven Gebilde dadurch unterscheidet, dass es seine subjektiven Vorstellungen notwendig- und allgemein- oder für jedermann, mithin objektiv-giltig verknüpft enthält. Diese objektiv-giltige Verknüpfung erlangt es dadurch, dass in ihm gegebene subjektive Wahrnehmungen nach Verstandes-Begriffen und Grundsätzen verknüpft worden, die für jeden normal entwickelten menschlichen Intellekt die gleichen sind. Nun ist der Verstandesbegriff, welcher dazu dienlich werden kann, eine Folge auszudrücken, der Begriff der Ursache, d. h. der Begriff von etwas, woraus sich auf das Dasein eines andern schliessen lässt (II, 202 oben), und welcher, schematisiert, eine Folge ausdrückt, — nämlich die einer Regel unterworfene Sukzession des Mannigfaltigen (II, 227, 2 H.), oder welcher nach dieser Schematisierung besagt: etwas A sei von der Art, dass ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge (II, 87 unten). Daher müssen die mannigfaltigen Wahrnehmungen durch den schematisierten Begriff der Ursache und Wirkung und den mit Hilfe desselben gebildeten Grundsatz der Kausalität verknüpft werden, wenn sie sich als eine Reihe von Erscheinungen darstellen sollen, deren Aufeinanderfolge objektiv giltig oder für die Erscheinungen selbst und für alle Beobachter derselben in einer ihnen allen gemeinschaftlichen Zeit gesichert ist. Da aber nur durch eine objektiv gesicherte Aufeinanderfolge der Erscheinungen die Erfahrung möglich ist, so wird die Erfahrung auch nur durch die Anwendung des Grundsatzes der Kausalität möglich.

Erläuterung dieses Grundgedankens.

Wenn wir in der Erfahrung, die wir gegenwärtig als normal und mehr oder weniger vollkommen entwickelte Menschen besitzen, nunmehr wahrnehmen, dass etwas geschieht, so besteht das Ereignis, welches geschieht, aus einer Folge von Vorgängen, die in ihrer Folge vom ersten bis zum letzten so bestimmt sind, dass jeder derselben sich dem vorangehenden unmittelbar anschliesst und alle insgesamt eine in sich zusammenhängend ablaufende Reihe ausmachen. In dieser Reihe kann nicht nur nicht die Raumstelle, an der, sondern auch nicht die Zeitstelle, in der er eintritt, von uns geändert werden. Wir sind gebunden, jeden jener Vorgänge dort und dann wahrzunehmen, wo und wann er sich uns zur Perzeption darbietet. Auch hat das Ereignis, das geschieht, andere Ereignisse vor sich, mit denen zusammen es eine eben solche Reihe ausmacht, als die Reihe von Vorgängen ist, aus denen es selbst besteht. Wir sehen z. B. einen Blitz an einer Stelle des Himmels aufleuchten, im Zickzack niederfahren und verbreitert ein Gebäude auf der Erde treffen. Diese drei Vorgänge, aus denen das Ereignis des Blitzschlags besteht, sind in ihrer Folge so bestimmt, dass das erste aufgehört hat, wenn das zweite eintritt, und das zweite aufgehört hat, wenn das dritte eintritt. Daher können wir auch nicht die Reihe umkehren und erst das Einschlagen des Blitzes in das Gebäude, darnach das Niederzucken desselben und zuletzt dessen Aufleuchten wahrnehmen. Auch hatte dies Ereignis andere Ereignisse vor sich, die in ebenso genau bestimmter und eben so wenig verrückbarer Folge mussten wahrgenommen werden, als die einzelnen Vorgänge des Ereignisses selbst. Zuerst war der Himmel

heiter, darnach erhoben sich Wolken am fernen Horizont, dann stiegen sie höher am Himmel hinauf, schliesslich kam der Blitzschlag. Alles dieses Geschehen ist für die Wahrnehmung in unserer Erfahrung ganz anders bestimmt, als irgend ein dauerndes Bestehen, z. B. das ruhige Verbleiben des heiteren, nur hier und dort mit leichten Wölkchen versehenen Himmels bei hellem Tage. Hier ist unsere Wahrnehmung nicht gebunden. Wenn wir da eine Zeitlang den Himmel betrachten, so können wir, je nachdem es uns beliebt, entweder zuerst nach der Sonne, die hoch oben im Zenit stehen mag, unsern Blick richten und ihn nach Osten, Süden, Westen, Norden schweifen und bei einzelnen hier und dort befindlichen Wölkchen verweilen und nach jeder der vier Weltgegenden bis zum Horizont niedersteigen, oder umgekehrt vom Horizont und bald in der einen oder der anderen der vier Weltgegenden zur Sonne aufsteigen lassen: immer bleibt während unserer kurzen Betrachtung das, was wir an den einzelnen der verschiedenen Stellen des Himmels wahrnehmen, dasselbe und bleibt an eben denselben Raumstellen, und es bleibt während des kurzen Zeitraums unserer Betrachtung alles zusammen, was wir dort wahrnehmen, für sich auch in eben demselben Zeitraume, den wir als Gegenwart auffassen, während wir die veränderte und wieder veränderte Folge unserer Wahrnehmungen nur unserer Art, die Betrachtung anzustellen, nicht aber dem Betrachteten oder Wahrgenommenen zurechnen.

Woher rührt diese Verschiedenheit? Man antwortet: Von der Verschiedenheit des Objekts; bei der zweiten Betrachtung ist das Objekt der Wahrnehmung ein beharrendes Phänomen oder wenigstens ein Phänomen, welches während der kurzen Zeit, in der wir es betrachten, ohne Wechsel bleibt; bei der ersten Betrachtung dagegen ist das Objekt der Wahrnehmung ein

wandelbares Phänomen, welches von einem Moment unserer Betrachtung zum andern einen Wechsel erleidet. Diese Antwort ist richtig, insoweit, als sie für unsere regelrecht ausgebildete Erfahrung gilt. Aber die Erfahrung ist uns nicht ohne unser Zutun gegeben, sondern sie ist von uns hervorgebracht, und das Erfahrungsobjekt ist nichts als ein Phänomen, d. h. eine in unserem Ich innerhalb des Raumes und der Zeit durch reine Begriffe hergestellte Verknüpfung von Empfindungen. Wir sagen: unsere Vorstellungen richten sich nach dem Objekt, sind durch das Objekt bestimmt, mit dem Objekt übereinstimmend, wenn wir den Lauf unserer Vorstellungen, den die Einbildungskraft aus zufälligen und individuellen Gesichtspunkten steuerte, in ein notwendig und allgemein giltiges Vorstellungsgefüge verwandelt haben, dessen nach Grundsätzen assoziierte Komplexe eben hierdurch als Dinge und deren Eigenschaften, als Gegenstände und deren Veränderungen zur Wirklichkeit gediehen sind in einem allgemeinen Bewusstsein, mit dem das Bewusstsein von jedermann kongruieren muss. Damit wir Objekte und deren Veränderungen als wirkliche zu beobachten vermögen, kommt es also darauf an, in allen Subjekten den Lauf der Vorstellungen, der in jedem derselben ununterbrochen als eine Reihe fortgeht, zu binden.

Nun haben wir schon nach den früheren Auseinandersetzungen den Lauf der Vorstellungen soweit gebunden, dass aus ihnen Komplexe geworden sind, die den Charakter von Gegenständen in folgenden Zügen an sich tragen: Es sind für uns im Raume ausgedehnte und abgeschlossene Gestalten da mit einem realen Inhalt, der sich in irgend einem Grade der Stärke unseren Sinnen bemerklich macht und sich in zwei Bestandstücke zerlegt, — eine in der Zeit andauernde, mithin beharrliche substantielle Einheit, welche bei fortge-

setzter Nachforschung nach ihrem Wesen, d. i. worin sie besteht, freilich aus einem Phänomen der Wahrnehmung in ein andres wandert, aber, wenn sie schliesslich auch nicht kann wahrgenommen werden, doch immer als wahrnehmbar gedacht wird, und dazu ein mannigfaltiges, akzidentelles Wandelbare, welches in stetem, obschon bald mehr, bald minder schnellem Wechsel begriffen ist. Durch die Setzung eines Beharrlichen und eines Wechselnden wird es allererst möglich, eine objektive Zeit, welche durch das Beharrliche dargestellt wird, und den Verlauf von Wechselndem in ihr zu bestimmen, mithin das Eintreten und Schwinden und Neueintreten von Wechselndem als objektiven Vorgang, als einen Verlauf in einer objektiven Zeit wahrzunehmen.

Nun kommt es darauf an, das Wechselnde, Wandelbare, Veränderliche zu binden, und zwar umsomehr kommt es hierauf an, als wir freilich das Wechselnde und Veränderliche als Wechselndes und Veränderliches nur an dem Beharrlichen als dessen Zustand wahrnehmen, andrerseits aber das Beharrliche immer bloss durch das Wechselnde an ihm, oder die unserer Nachforschung mehr und mehr sich entziehende Substanz immer bloss durch die Veränderungen empirisch erkennen können, in denen sie aus einem ihrer Zustände in einen davon verschiedenen übergeht. Wie binden wir nun diesen Fluss der Veränderungen an eine objektive Zeit so, dass wir sicher sind, er gehe nicht nur in unserer zeitlich wahrnehmenden, subjektiven und individuellen Apprehension vor sich, sondern an einem Objekt und in einer objektiven Zeit und insoweit ausser unserer bloss subjektiven und individuellen Apprehension, als er durch die Apprehension von jedermann in eben derselben Zeitordnung muss wahrgenommen werden, in welcher wir ihn wahrzunehmen

genötigt sind? Eine objektive Zeit können wir nicht wahrnehmen und daher auch den Fluss der Veränderungen nicht in sie einstellen. Denn eine objektive Zeit existiert gar nicht an und für sich, und ebensowenig existiert eine zeitliche Ordnung der Veränderungen in ihr an und für sich als eine solche, welche in einer objektiven Zeit vorhanden wäre und abliefe, auch dann, wenn es gar keine Apprehension gäbe. Sondern die objektive Zeitordnung der Veränderungen muss, da sie in der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft nicht gegeben ist, von dem Intellekt hergerichtet werden, und sie kann von ihm nur hergerichtet werden durch eine in den Ablauf der Veränderungen eingeführte Gesetzmässigkeit, welche jedermann nötigt, in seiner subjektiven Zeit die Veränderungen in derjenigen Folge zu apprehendieren, die durch jene Gesetzmässigkeit vorgeschrieben wird. Also: die objektive Zeitordnung der Veränderungen ist die gesetzmässig normierte Apprehension derselben in der subjektiven Zeit jedes zeitlich apprehendierenden Subjekts, und die objektive Zeit selbst ist die subjektive Zeit solcher Intellekte insofern, als die Apprehension derselben durch die Gesetzmässigkeit in der Folge der Veränderungen und damit notwendig und allgemein giltig bestimmt wird.

Wie vermag nun der Intellekt Gesetzmässigkeit in die Folge der Veränderungen einzuführen? mithin die subjektiven und individuellen Modifikationen der Sinnlichkeit, aus denen zunächst die Veränderungen einzig und allein bestehen, in objektive Veränderungen umzugestalten? oder den zufälligen, subjektiven und individuellen Abfluss der Modifikationen in der Sinnlichkeit zu einem notwendig und allgemein giltigen zu machen? d. h. ihn so zu regulieren, dass er sich als ein Ablauf von Veränderungen an Objekten, als

ein objektiver Verlauf darstellt? Nur durch den Begriff von Ursache und Wirkung, durch den Grundsatz der Erzeugung, den Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität, oder durch allgemeine Gedanken und Sätze über den ursächlichen Zusammenhang der Modifikationen unserer Sinnlichkeit, unserer Wahrnehmungen, — Gedanken und Sätze, welche den in jedem Individuum nach dessen jeweiliger Lage verschiedenartig bestimmten Lauf der in jedem unter verschiedenartigen subjektiven Einflüssen eben so verschiedenartig apprehendierten und assoziierten Wahrnehmungen normativ zu einem in allen Individuen notwendig kongruierenden, also objektiven, Objekte bestimmenden Vorstellungsverbande regulieren.

Übergang zu dem Beweise des Grundsatzes der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität.

Es ist „ein Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen: die vorige Zeit bestimmt notwendig die folgende, indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende“ (R. II, 169), d. h. die Vergangenheit bedingt die Gegenwart, und die Gegenwart bedingt die Zukunft, oder: die Zukunft wird existieren, weil die Gegenwart existiert, und die Gegenwart existiert, weil die Vergangenheit existiert hat, oder: der nächstvergangene Augenblick ist die Ursache des gegenwärtigen, und der gegenwärtige die Ursache des nächstzukünftigen Augenblicks. Hier hat bereits der Intellekt, indem er die Art und Weise, wie die Sinnlichkeit innerlich anschaut, zum Gesetz macht, diese subjektive Art und Weise der inneren Anschauung

objektiviert mittelst des Begriffes und Gesetzes der Kausalität. Er trennt an unserer Selbstwahrnehmung die Form von dem Inhalt ab und stellt das reine formale innere Anschauen als ein von allen Subjekten unabhängiges, mithin objektives Geschehen hin, dessen Elemente alle nach der Regel verknüpft sind, dass die Setzung des einen notwendig die Setzung des anderen nach sich zieht. So vergegenständlicht der Intellekt die aus dem Wechseln der Wahrnehmungen in der Zeit, aus dem zeitlichen Fliessen der Wahrnehmungen abgesonderte, reine, bloss subjektive Zeitform unseres Anschauens zu einem objektiven Zeitflusse, welcher sich in dieser Objektivierung sowohl selbst als auch alles, was er in sich aufnimmt und aufnehmen wird, als unabhängig von allen Subjekten darstellt. Aber man vergesse nicht, dass dieser Zeitfluss nur im reinen Anschauen und Denken existiert, und dass dieser auf Grund des reinen Anschauens entwickelte reine Gedanke, der Natur alles Denkens gemäss, zwar die Kraft hat, zu objektivieren, jedoch ohne Verbindung mit Empirischem, Konkretem, Wahrnehmbarem durchaus leer und an und für sich, d. h. ohne alle Subjekte die ihn denken, nichts ist.

Das oben angeführte Gesetz ist ein notwendiges Gesetz wegen der a priori gegebenen, mithin für uns notwendigen, sinnlichen, reinen, inneren Anschauensweise, d. h. der reinen Zeit als des reinen Nacheinander, welches als ununterbrochenes Übergehen eines Augenblicks in den anderen jeden folgenden durch den nächst vorangegangenen bestimmt enthält und daher eine kontinuierlich fliessende, nicht umkehrbare Reihe bildet. Als Sukzession des Mannigfaltigen nach einer Regel ist diese Reihe nicht ohne den Begriff der Kausalität, andererseits aber die Schematisierung des Kausalitätsbegriffs nicht ohne diese Reihe möglich.

Auf jenes angeführte Gesetz gründet sich ein anderes Gesetz, das für die empirische Vorstellung der Zeitreihe unentbehrlich ist, nämlich das Gesetz, „dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und dass diese, als Begebenheiten, nicht stattfinden, als so fern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Kontinuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen" (2. Orig.-Aufl., S. 244, R. II, 169).

Hier ist zu erwägen: Um die Veränderungen, die zunächst bloss subjektive Modifikationen der Sinnlichkeit sind, als objektive Begebenheiten in einer wirklichen Welt zu erkennen, d. h. durch die Erkenntnis als solche zu setzen, ist die objektive reine Zeitreihe erforderlich, welche wohl im reinen Anschauen und reinen Denken vorhanden, doch als blosses Gebilde des reinen Anschauens und Denkens nicht wahrzunehmen ist und nicht wahrgenommen wird. Diese objektive Zeitreihe muss aber wahrnehmbar gemacht werden, damit die Veränderungen als Begebenheiten einer wirklichen Welt in einer objektiven Zeit tatsächlich wahrgenommen werden. Wie wird sie aber wahrnehmbar und zwar als objektiver Ablauf, in welchem die Veränderungen mitablaufen und dazu so, dass darin jede Veränderung ihre für jedermann wahrnehmbare oder auffindbare Stelle bekommt? Sie selbst kann sich nicht wahrnehmbar, mithin auch nicht die Veränderungen als in ihr objektiv verlaufend wahrnehmbar machen; denn sie selbst existiert gar nicht realiter an und für sich, sondern sie existiert nur in dem reinen Anschauen und Denken, das von aller Empfindung und Wahrnehmung entleert ist. Sondern das Umgekehrte muss geschehen. Durch die Veränderungen und an den Veränderungen muss

die objektive Zeit wahrnehmbar gemacht werden, in welcher die Veränderungen ablaufen. Ohne das blosse Anschauungs- und Denkgebilde der objektiven Zeitreihe könnte die subjektive Zeit der zeitlich anschauenden Wesen nie eine objektive Zeit werden. Aber die Veränderungen können in die objektive Zeitreihe nur dadurch hineinkommen, dass die Veränderungen sich selbst oder vielmehr wir den Veränderungen ihre eigene objektive Folge bestimmen und mit, an, und in der objektiven Folge ihrer selbst sie als in einer objektiven Zeit folgend oder ihre objektive Zeitfolge und damit zugleich die objektive Zeit selbst wahrnehmbar machen. Dazu ist aber das Kausalitätsgesetz erforderlich, und zwar zunächst in ganz allgemeiner Fassung und Form. Wir haben die objektive Zeitreihe als blosses Anschauungs- und Denkgebilde vor uns und kennen deren oben angeführtes Gesetz, das auch schon das Kausalitätsgesetz ist, — das reine Kausalitätsgesetz, das mittelst der reinen Zeitreihe schematisiert wurde und jetzt Bedeutung erhalten wird für und durch die Wahrnehmung, indem es die empirische Zeitreihe der Veränderungen reguliert.

Beweis des Grundsatzes als Darlegung und Rechtfertigung der Analogie, in der er besteht.

Soll das Wechselnde, zu welchem wir nach der ersten Analogie die substantiellen Einheiten als das Bleibende, Beharrliche, als die unvergängliche Substanz in den Gegenständen angesetzt haben, nunmehr als eine Reihe von Veränderungen an den Gegenständen in einer für alle Subjekte gemeinsamen, d. i. objektiven Zeit so wahrnehmbar werden, dass die Veränderungen sich

selbst als in einer objektiven Zeit ablaufend und damit die ursprünglich gar nicht wahrnehmbare objektive Zeitreihe als eine empirische objektive Zeitreihe wahrnehmbar machen, so muss der Verstand einen Grundsatz bilden, welcher das Wandelbare einerseits mit der hier in Betracht kommenden Urteilsfunktion, andrerseits mit der objektiven reinen Zeitanschauung in Analogie setzt.

Diese Analogie mit der Urteilsfunktion erhält ihren Ausdruck in dem Satze:

Wie sich in dem hypothetischen Urteil der Grund zur Folge verhält, so verhält sich in dem das Dasein der Erfahrungsbegebenheiten in bezug auf deren Zeitfolge regulierenden Urteil alles das Wandelbare, das an dem Beharrlichen einen Augenblick erfüllt, zu allem dem Wandelbaren, das an ihm den nächsten Augenblick erfüllt. In dem hypothetischen Urteil ist das Verhältnis: die Folge kann nur eintreten, wenn die Bedingung, welche eben den Grund ausmacht, erfüllt ist, tritt dann aber, d. h. nach Erfüllung der Bedingung notwendig, d. h. nach der durch die Bedingung vorgeschriebenen Regel ein. Dasselbe Verhältnis findet in dem die Zeitfolge der Erfahrungsbegebenheiten regulierenden Urteil statt: das gesamte Wandelbare, das an dem Beharrlichen einen Augenblick erfüllt, kann nur eintreten, wenn das gesamte Wandelbare, das an ihm den vorhergehenden Augenblick erfüllte, eingetreten, tritt dann aber, d. h. nach dem Vorangange desselben notwendig, d. h. nach Regeln ein, die in dem Vorangehenden enthalten und aufzusuchen sind. Der beiden Verhältnissen gemeinsame Begriff, durch den sie einander gleich werden, ist der Begriff der Konsequenz. Aber das, was in dem einen, und das, was in dem anderen in Verhältnis gesetzt wird, ist voneinander verschieden. In dem ersten sind es die

rein logischen Relationsbegriffe: Grund und Folge, in dem zweiten die metaphysischen und zwar schematisierten Relationsbegriffe der Kategorie der Kausalität und Dependenz, der Ursache und Wirkung, — nämlich das wandelbare Reale, das an dem beharrlichen Realen nach Regeln anderem wandelbaren Realen an ihm fort und fort prozediert und sukzediert.

Eben diese Analogie lässt sich als Analogie mit der objektiven reinen Zeitanschauung dahin aussprechen: Wie sich die Folge von Augenblicken zueinander verhält, nämlich dass der folgende Augenblick nur dann eintreten kann, wenn der vorhergehende vorhanden gewesen ist, eben so verhält sich die Folge des die Zeit erfüllenden Wandelbaren zueinander, nämlich dass alles das Wandelbare, das einen Augenblick erfüllt, nur dann eintreten kann, wenn alles das Wandelbare, das den vorhergehenden Augenblick erfüllte, vorhanden gewesen ist, d. h. dass jenes durch dieses bedingt, begründet, bewirkt, oder jenes so gesetzt ist, dass es auf dieses notwendig, d. i. regelmässig oder nach Regeln folgt.

Demnach sind alle Veränderungen insgesamt, die in einem und demselben Zeitteil stattfinden, durch die Veränderungen bestimmt, oder folgen nach einer Regel auf die Veränderungen insgesamt, welche in dem nächstvorangegangenen Zeitteil stattfanden, und diese insgesamt folgten nach einer Regel auf die ihnen insgesamt vorangegangenen in dem nächstfrüheren Zeitteil und so hinauf in unbestimmte Weite, wie andererseits die Veränderungen insgesamt, die in dem gegenwärtigen Zeitteil stattfinden, alle diejenigen in dem nächstspäteren nach einer Regel werden zur Folge haben, und diese wieder alle insgesamt in dem dann nächstspäteren und so hinab in unbestimmte Weite. Wie in der reinen Zeitreihe ein Zeitteil auf den andern nach der Regel folgt, dass der folgende nicht dasein kann,

wenn nicht der vorangehende gewesen ist, und dass der vorangehende in den nachfolgenden übergeht, so folgt in dem empirischen Zeitflusse der Begebenheiten eine Masse von Veränderungen auf die andere nach der Regel, dass die folgende Veränderungsmasse nicht dasein kann, wenn nicht die vorangehende gewesen ist, und dass die vorangehende in die nachfolgende übergeht. Dadurch, dass die Veränderungen regelmässig, d. h. in einer für jedermann notwendig giltigen Weise, mithin an Gegenständen oder objektiv fliessen, werden wir das Fliessen der Zeit als einer uns allen gemeinsamen, d. i. objektiven Zeit empirisch gewahr und inne, oder wir merken und fühlen es. Das Fliessen der Veränderungen in einer objektiven Zeit, verbunden mit der Anschauung von einer Bewegung im Raume — zunächst nur von der Bewegung eines Punktes im Raume — schafft der reinen Kategorie der Kausalität, welche als solche nichts weiter als ein Etwas bezeichnet, woraus sich auf das Dasein eines anderen schliessen lässt (R. II, 202. — 1. Orig.-Aufl., S. 243. — 2. Orig.-Aufl., S. 301), oder ein Etwas, um dessentwillen, weil es selbst ist, etwas anderes sein müsse (R. II, 776. — 2. Orig.-Aufl. S. 288), erst Bedeutung, Beziehung aufs Objekt (R. II 200. — 1. Orig.-Aufl., S. 241. — 2. Orig.-Aufl., S. 300), objektive Realität (R. II, 776. — 2. Orig.-Aufl., S. 288), die Bestimmung, wie jene Kategorie auf ein Objekt passe (R. II, 202. — 1. Orig.-Aufl., S. 243. — 2. Orig.-Aufl., S. 301, 2 H. Anfang). So stehen die Bestimmung der objektiven Zeitfolge und die Bestimmung der Kausalität für Objekte im Wechselverhältnis miteinander. Ohne den Begriff der Kausalität kann eine objektive Zeitfolge von Veränderungen oder eine Zeitfolge von Veränderungen an Objekten nicht gedacht, und ohne objektive Zeitfolge von Veränderungen — und vor allem von Veränderungen an Objekten im Raume — der Be-

griff der Kausalität nicht anschaulich und fasslich werden.

Nun haben wir den Umwandlungsprozess von Wahrnehmungen als blossen Modifikationen unserer Sinnlichkeit in Veränderungen als Begebenheiten, die an Objekten und damit in einer objektiven Zeit vor sich gehen, soweit verfolgt, dass uns die Einsicht geworden ist: jede Begebenheit an einem Objekte oder in einer objektiven Zeit kann als solche nur wahrgenommen werden, wenn ihr Eintreten durch eine oder mehrere andere Begebenheiten als notwendig gesetzt ist, deren Eintreten rückwärts wiederum auf eben solche Art als notwendig gesetzt ist, gleichwie in der Anschauung der reinen Zeit ein Zeitteil gedacht wird als notwendig gesetzt durch einen andren, der ihm unmittelbar vorangeht. Dies ist die erste Regel, der unsere Wahrnehmungen zu unterwerfen sind, wenn sie zu Veränderungen in einer objektiven Zeit werden sollen. Was bedeutet hier aber: notwendig gesetzt? Es bedeutet: als seiend oder werdend gedacht nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung oder nach der Regel, dass, wenn Etwas ist oder wird, ein Andres ebenfalls ist oder wird, und dass ein diesem Andern genau gleichendes Andre jedesmal ist oder wird, wann immer ein dem ersten Etwas genau gleiches Etwas ist oder wird; denn wir nehmen an, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben.

Doch ist der regelmässige Ablauf der Zeitteile in der reinen Zeitreihe und der regelmässige Ablauf der Veränderungen in der empirischen — objektiven — Zeitreihe darin unterschieden, dass dort das Bedingende und das Bedingte durchaus gleich, hier aber die Ursache und die Wirkung mehr oder weniger ungleich sind. Denn Ein Augenblick ist dem andern Augenblick in dem, was jeder ist, genau gleich, und sie sind

nur durch die Stelle verschieden, die jeder von ihnen in der reinen Zeitreihe einnimmt; dagegen ist in der empirischen Zeitreihe der Veränderungen die Veränderung, welche Ursache, und die Veränderung, welche Wirkung ist, voneinander abweichend zunächst darin, dass jede von beiden manche Bestimmungen enthält, welche die andere nicht hat, — denn Veränderung ist Wechsel des Seins und Nichtseins eines gegebenen Zustandes eines Dinges, mithin Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges (2. Orig.-Aufl., S. 290 Anm. und S. 291 unten) —, und sodann erst darin, dass innerhalb der Zeitreihe die Wirkung in ihrer Entfaltung auf eine Stelle rückt, welche der von der Ursache eingenommenen nachfolgt. Dort ist das post hoc und das propter hoc identisch, d. h. das Nacheinander der Zeitteile ist ein Erzeugen eines Zeitteils aus dem andern, und das Hervorgehen eines Zeitteils aus dem andern ist nichts weiter, als das Nacheinander der Zeitteile in einer Zeitreihe. Hier dagegen ist das post hoc auf das propter hoc gegründet, d. h. das Hervorgehen einer Veränderung als Wirkung aus einer anderen Veränderung als Ursache ist die innere, d. h. die von dem Denken gesetzte Bedingung des äusseren, d. h. für die Wahrnehmung vorhandenen Nacheinander in einer objektiven Zeitreihe, oder: das Erfolgen einer Veränderung als Wirkung aus einer anderen Veränderung als Ursache, welches wir denkend den in subjektiver Zeit verlaufenden Modifikationen der Sinnlichkeit unter- und einlegen, ermöglicht das Folgen der Veränderungen, welches wir in einer objektiven Zeit wahrnehmen; mit andern Worten: das objektive Erfolgen der Veränderungen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung bewirkt a priori das objektive Folgen der Veränderungen in einer für alle Subjekte

gemeinsamen Zeit, obschon nachmals — wenn die objektive Zeitreihe der Veränderungen hergestellt worden — a posteriori eine Veränderung als Wirkung zunächst daran erkannt wird, dass sie in der objektiven Zeit später eintritt, als eine andere Veränderung, die wir an der ihr unmittelbar vorangehenden Zeitstelle wahrgenommen haben und eben deshalb als ihre Ursache anzusetzen veranlasst sind.

Das Gesetz der Ursache und Wirkung hat die Kraft zu objektivieren aus folgendem Grunde: Wenn wir aus Modifikationen unserer Sinnlichkeit vermittelst der früher behandelten Grundsätze ein ausgedehntes, in Raumgestalt umgrenztes Reales als in der Zeit Bleibendes, als Beharrliches angesetzt haben, das sich in mannigfaltigen Graden der Abstufung uns bemerklich macht, so müssen wir, um einen Gegenstand der Erfahrung hervorzubilden, andere Modifikationen der Sinnlichkeit zu dem, was an dem Beharrlichen wechselt, d. h. zu Akzidenzen des Beharrlichen so zubereiten, dass jene subjektiven Modifikationen objektive Bestimmungen oder Qualitäten werden, die zwar an dem Gegenstande haften, aber auch einer mehr oder weniger allmählichen Abwandlung unterliegen. Denn der Gegenstand ist bloss ein Verband von Vorstellungen, der zwei Bestandstücke enthält, — ein Beharrliches, das wir bereits geregelt haben, und ein Wandelbares, um dessen Regelung uns jetzt zu tun ist. Diese Regelung aber ist vollzogen, oder der Verlauf der Abwandlungen geht am Gegenstande vor sich, er ist objektiv gemacht, wenn er von jedermann auf eine und dieselbe Weise, d. h. in einer und derselben Ordnung muss apprehendiert werden. Diese Ordnung in der Apprehension der Abwandlungen oder Veränderungen wird nun dadurch zuwege gebracht, dass die Veränderungen durch das Gesetz der Ursache und Wirkung bestimmt gedacht wer-

den. Denn Bestimmung der Veränderungen durch das Gesetz der Ursache und Wirkung bedeutet: wenn eine Veränderung von näher anzugebender Beschaffenheit gesetzt, d. h. ins Dasein tretend gedacht wird, so muss auch eine davon verschiedene Veränderung von näher anzugebender Beschaffenheit gesetzt, und zwar jedesmal, wenn eine der ersten Veränderung genau gleiche Veränderung gesetzt wird, eine davon verschiedene, der zweiten Veränderung genau gleiche Veränderung gesetzt werden. Regel oder Gesetz aber ist nichts als ein beständig gleiches, ein unter den gleichen Bedingungen und Umständen beständig gleiches Geschehen oder Anfangen zu sein, und Ursache und Wirkung ist ein zwiefaches Geschehen, von denen das zweite aus dem ersten erfolgt, d. h. durch das erste in der Art anfängt zu sein, dass das erste in unendlich kleinen Graden der Abwandlung das zweite wird. Wenn die Veränderungen in solcher Art geordnet werden, dann sind sie objektiv, d. h. als Veränderungen an der substantiellen Einheit eines Gegenstandes oder an den substantiellen Einheiten mehrerer Gegenstände bestimmt, und das Erfolgen der Veränderungen wird, weil es unabhängig von aller Zeit als notwendig und allgemein giltig gedacht worden, von jedermann, der zeitlich apprehendiert, als Folgen in einer ihm und allen andern zeitlich apprehendierenden Subjekten gemeinsamen, d. h. objektiven Zeit wahrgenommen.

Infolge der notwendigen und allgemein giltigen Ordnung unserer Wahrnehmungen mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes und infolge der dadurch begründeten Apprehension unserer Wahrnehmungen in einer objektiven Zeit stellt sich das naive, das unkritische Bewusstsein vor: den Modifikationen unserer Sinnlichkeit, die wir in unserer subjektiven Zeit als mehr oder weniger schnell wechselnd wahrnehmen, wie Farben,

Tönen, Tastempfindungen, Geschmäcken und Gerüchen entsprächen Bestimmungen am Gegenstande, die ebenfalls mehr oder weniger schnell wechselten und den Wechsel unserer Empfindungen hervorbrächten.

Die Anwendung des Kausalitätsgesetzes in seiner allgemeinsten Form hat nur den allgemeinen Gedanken ergeben: eine Menge von Begebenheiten führt eine andere, und diese andere eine dritte, und so weiter herbei, aber nicht etwa den Gedanken: ein Zustand der Welt führt einen anderen Zustand der Welt, und dieser einen dritten, und so weiter herbei. Denn die Welt als ein gegliedertes Ganze, welches jeder Gegenstand mit seinen Eigenschaften, jede Begebenheit mit ihren Ursachen und ihrer Wirkung, an bestimmten Stellen eines einheitlichen Erfahrungssystems und alle Eigenschaften und Veränderungen, die nebeneinander vorhanden sind, durch einander bedingt oder in Wechselwirkung miteinander aufweist, ist eine Idee, die sich erst mit und nach Anwendung des Kausalitätsgesetzes im einzelnen, erst mit und nach Anwendung auch der dritten Analogie der Erfahrung und der Postulate des empirischen Denkens auf das gesamte Material unserer Empfindungen sowie erst mit und nach Auffindung vieler empirischen Naturgesetze entwickeln und völlig ausbilden kann. Solange der Mensch das Kausalitätsgesetz nur in der allgemeinen Form anwendet, die wir bisher allein betrachtet haben, ist daher auch seine Wahrnehmung von der Folge der Begebenheiten in einer objektiven Zeit eine sehr allgemeine. Er nimmt dann nur wahr, dass Haufen von Ereignissen nach Haufen von Ereignissen aufeinander folgen. Aber er nimmt nicht wahr und weiss nicht, welches einzelne Ereignis auf welches andere einzelne Ereignis sicher und unabwendlich folgt, und er kann in diesem Stadium seiner Bildung bei Versuchen, die Folge der ein-

zelnen Ereignisse aufeinander in einer objektiven Zeit festzustellen, die mannigfachsten Missgriffe nicht vermeiden.

Diesen Missgriffen beginnt er zu entgehen, wenn er allmählich die Veränderungsmassen, die aufeinander folgen, zu gliedern anhebt dadurch, dass er das Kausalitätsgesetz im besonderen auf Gruppen von Veränderungen anwendet und schliesslich in den Gruppen der Veränderungen Reihen aussondert, innerhalb deren er die einzelnen Veränderungen nach dem Gesetz der Kausalität verknüpft. Zu diesem Zwecke muss der Begriff der Kausalität durch Bestimmungen genauer determiniert werden, welche oben bei der allgemeinen Fassung des Kausalitätsbegriffs schon in unbestimmten Gedanken umrissen, hier aber deutlich hervorzuheben sind.

Der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität in besonderer Anwendung.

a) Gliederung der Phänomene.

Um in den Massen von Veränderungen Gruppen zu bilden, welche in objektiver Zeit aufeinander folgen, muss das ganze Gebiet der Phänomene in Abteilungen zerlegt werden, innerhalb deren die dazu gehörigen Phänomene durch besondere Regeln, besondere Kausalitätsgesetze Verknüpfung erhalten. Solche Abteilungen sind z. B. die Gestirnwelt, deren Phänomene durch Kausalitätsgesetze der Bewegung, die organische Welt, deren Phänomene durch Kausalitätsgesetze der Entwicklung, die anorganische Welt, deren Phänomene durch physikalische und chemikalische Kausalitätsgesetze verknüpft werden. Um aber weiter innerhalb dieser verschiedenen Abteilungen zu erkennen, welche

einzelnen Veränderungen auf welche anderen einzelnen Veränderungen in objektiver Zeit folgen, ist es erforderlich, innerhalb jener Abteilungen Reihen von Veränderungen herzustellen, deren einzelne Glieder alle, und zwar jedes einzelne als Wirkung mit einem oder mehreren andern einzelnen als Ursachen und diese wiederum als Wirkungen mit andern einzelnen als Ursachen und so fort verkettet sind. Solange das Erfolgen der einzelnen Veränderungen auseinander nach einzelnen und durchaus bestimmten Regeln der Kausalität nicht über allen Zweifel hinaus begründet ist, ist auch das Folgen der einzelnen Veränderungen aufeinander in der objektiven Zeit nicht sicher ausgemacht. Diese bestimmten Regeln der Kausalität sind die empirischen Naturgesetze, welche die verschiedenen Naturwissenschaften unter Voraussetzungen a priori teils nach induktiver, teils nach deduktiver Methode zu ermitteln haben.

b) Zeitfolge der Wirkung auf die Ursache.

Die obige Auseinandersetzung, dass die Verknüpfung der Veränderungen nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung für unsere Wahrnehmung die Folge der Veränderungen in der objektiven Zeit ermögliche und herbeiführe, darf nicht dahin verstanden werden, als ob eine Veränderung als Ursache einer Veränderung als Wirkung so vorangehe, dass die Ursache mit ihrer ganzen Kausalität bereits der Vergangenheit angehörte, wenn die Wirkung gegenwärtig sei. Vielmehr ist das erste Entstehen einer Wirkung immer mit der Kausalität oder der Handlung, dem Wirken der Ursache gleichzeitig. Denn hätte die Ursache einen Augenblick früher, als die Wirkung entsteht, zu wirken aufgehört, so würde die Wirkung gar nicht entstanden sein. Dass die Wirkung auf die Ur-

sache folgt, rührt nur daher, dass die Ursache für unsere Wahrnehmung ihr Wirken nicht in einem einzigen Augenblick, sondern durch eine Reihe von Augenblicken vollzieht. Die Bestimmung über die Zeitfolge der Wirkung auf die Ursache nimmt auf die Zeitordnung zwischen dem Wirken der Ursache und dem Eintreten der Wirkung, nicht aber auf den Zeitablauf in dem Wirken der Ursache und dem Eintreten der Wirkung Rücksicht. Es handelt sich nicht darum, den Zeitverlauf zu bestimmen, welcher zwischen dem Wirken der Ursache und dem Eintreten der Wirkung stattfinde; — der Zeitverlauf zwischen beiden mag verschwindend, mithin beides zugleich sein —; sondern es handelt sich darum, „das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung" von Ursache und Wirkung (2. Orig.-Aufl., S. 248) zu bestimmen, d. h., wenn beide in einem und demselben Augenblick stattfinden, zu bestimmen, welche von ihnen das Erste, das Primäre, das Ursprüngliche, und welche als das Zweite, das Sekundäre, das Abgeleitete zu setzen sei, und da geht die Ursache, deren Kraft hervorbringt, als das Erste notwendig der Wirkung als dem Zweiten, das hervorgebracht wird, voran.

c) Die Kontinuität im Wirken der Ursachen.

Jede Veränderung ist das Produkt der kontinuierlichen Kausalität, d. h. Handlung oder Wirksamkeit einer Ursache. Veränderung nämlich ist Wechsel des Seins und Nichtseins eines gegebenen Zustandes eines Dinges (2. Orig.-Aufl., S. 290 Anm.), mithin Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges (ibid. S. 291 unten), oder Übergang eines Dinges aus einem Zustande in einen andern (ibid. S. 253), das Entstehen eines neuen Zustandes an einem Dinge.

Der zweite Zustand b ist als Realität in der Erscheinung, d. h. als etwas die Zeit Erfüllendes, das von 0 bis zu einem gewissen Grade der Stärke anwächst, mit dem es der Wahrnehmung kann bemerklich werden, von dem ersten Zustande a wie b vom Zero unterschieden; „d. i. wenn der zweite Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Grösse nach unterschiede, so ist die Veränderung ein Entstehen von b—a, welches im vorigen Zustande nicht war, und in Ansehung dessen er = 0 ist“ (ibid. S. 253); dies besagt: der Zustand b ist als ein solcher aufzufassen, der aus dem Zustand a entstanden ist; sofern er als so entstehend und entstanden auf a bezogen wird, ist er als b—a zu bezeichnen, d. h. als ein neuer Zustand b, welchem der Zustand a, aus dem er entstanden ist, abgeht, oder: der Zustand b ist als eine Vergrösserung der Realität in der Erscheinung aufzufassen, und diese Vergrösserung der Realität in der Erscheinung macht den entstehenden und entstandenen Zustand b ohne a aus; der neue Zustand ist als b ohne a, als b—a auf a bezogen, daher muss auch der vorige Zustand a, aus welchem der neue Zustand b—a entsteht, auf diesen bezogen werden; sofern der Zustand a auf den Zustand b—a bezogen wird, ist der Zustand b—a für a = 0 oder Zero, da der Zustand b—a in a noch nicht vorhanden ist, wie umgekehrt der Zustand a oder der Endpunkt desselben für den entstehenden und entstandenen Zustand b—a als Anfangspunkt, als Nullpunkt oder Zero zu betrachten ist; jede Veränderung oder jeder Übergang eines Zustandes a in einen anderen Zustand b ist als das Werden eines neuen Zustandes (b—a) aus 0 aufzufassen.

Trotzdem aber, dass bei dem Wechsel zweier Zustände eines Dinges, worin alle Veränderung besteht, der zweite Zustand b von dem ersten Zustand a wie

b vom Zero unterschieden ist, vollzieht sich jede Veränderung als eine **kontinuierliche** Handlung der Kausalität. Denn jeder Übergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern geschieht zwischen zwei Augenblicken, von denen der erste die Zeitstelle für den Zustand bestimmt, aus welchen das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt, wenn der neue Zustand vollständig ausgewirkt und als der neue Zustand ganz vorhanden ist. Beide Augenblicke also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, und da sie infolgedessen auch Grenzen des Zwischenzustandes (b—a) zwischen beiden Zuständen a und b sind, gehören sie als solche mit zu der ganzen Veränderung (von 0 bis a und von a bis b). Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche ihre Kausalität in der ganzen Zeit beweist, in der jene Veränderung vorgeht; denn hörte sie während jener Zeit auch nur einen Augenblick lang auf, ihre Kausalität zu äussern, so würde die Veränderung in diesem Augenblicke aufhören und gar nicht mit dem Zustande b abschliessen. Also bringt die Ursache nicht plötzlich — auf einmal oder in Einem Augenblicke — die Veränderung hervor, sondern in einem Zeitverlauf dergestalt, dass, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a der Veränderung bis zu dem Endaugenblick b der Veränderung wächst, d. h. an Dauer zunimmt, so auch die zwischen diesen Augenblicken werdende Grösse der Realität (b—a) durch alle kleineren Grade hindurch erzeugt wird, die zwischen dem ersten Grade des werdenden Zustandes als einer Realität in der Erscheinung und dem letzten Grade dieses mit dem letzten Grade gewordenen und abgeschlossenen Zustandes enthalten sind.

Dieses Gesetz der Kontinuität aller Veränderung hat seinen Grund darin: Weder die Zeit noch auch die Erscheinung in der Zeit, d. h. hier: eine die Zeit

erfüllende Veränderung, der Übergang eines Dinges aus einem Zustande in einen andern als Realität in der Erscheinung, besteht aus Teilen, welche die kleinsten sind, und doch geht das Ding, indem es sich verändert, aus einem Zustande durch alle diese Teile als Elemente zu seinem zweiten Zustande über. Wie kein Unterschied in der Grösse der Zeit der kleinste ist, ist auch kein Unterschied des Realen in der Erscheinung der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von 0 an durch alle unendliche Grade derselben, deren je zwei und je zwei und so fort durch die ganze Reihe so unterschieden sind, dass der Unterschied zwischen jedem Je-zwei kleiner ist, als der zwischen 0 und a, oder 0 und b.

d) Der Grund der Möglichkeit von der apriorischen Erkenntnis des Gesetzes der Kontinuität.

Die Möglichkeit, das Gesetz der Kontinuität a priori zu erkennen ergibt sich aus der Erwägung einer von den Bedingungen unserer Erfahrung. Alle Wahrnehmung besteht darin, dass wir gegebene Empfindungen, deren wir bewusst werden, innerlich zusammenfügen. Die Natur unserer Sinnlichkeit ist aber so beschaffen, dass wir bei der Zusammenfügung von Empfindungen in unserm Innern zugleich einen Fortgang in der Zeit machen. Die Zeit ist uns jedoch nicht vor den Empfindungen fertig gegeben, sondern bei der Zusammenfügung der Empfindungen in unserm Innern erzeugen wir die Zeit, indem wir, wie Empfindung mit Empfindung, so Zeitteil mit Zeitteil synthesieren dergestalt, dass Zusammenfügung der Empfindungen und Zeit erzeugende Synthesis ein und derselbe Fortgang in unserm Innern ist. Die Synthese, durch welche die Zeit erzeugt wird, ist die Bildung einer sinnlichen Form,

welche bei der Synthese der Empfindungen an den Empfindungen als dem Material für jene Form zustande kommt. Daher muss sich die Synthese der Empfindungen durchaus jener Form gemäss gestalten. Nun ist bei dem Fortgange in der Zeit, bei dem Übergange von Zeitteil zu Zeitteil kein Zeitteil der kleinste. Daher ist auch bei dem Übergange von Empfindung zu Empfindung, worin die Wahrnehmung einer Veränderung besteht, wie auch bei der Erzeugung einer einzelnen Empfindung als einer Grösse, d. h. bei der Zusammensetzung von Teilempfindungen zu einer ganzen Empfindung kein Teil der kleinste, sondern jede Empfindung als ein Fortgang des Empfindens von 0 bis zu dem bestimmten Grade der Empfindung, und jeder Übergang von Empfindung zu Empfindung, jeder Wechsel der Empfindungen ist als ein Steigen oder Fallen des Empfindens durch unendlich viele Grade zu einem höheren oder niederen Grade der Empfindung und als ein Abwechseln zwischen solchem Steigen und Fallen zu betrachten, — wobei die Empfindung, wenn sie sinkt, um in eine andere überzugehen, unumgänglich das Zero durchschreitet.

Daher tun wir bei Aufstellung des Gesetzes der Kontinuität für alle Veränderungen in der Natur nichts andres, als dass wir die Form, die Art und Weise unseres Apprehendierens, die von uns a priori kann erkannt werden, weil sie ihrem Ursprunge nach als unser eigenes Erzeugnis emporkommt, a priori zum Gesetz für das machen, was in jener Form oder in jener Art und Weise apprehendiert wird und nur in jener Art und Weise von uns kann apprehendiert werden.

Der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität in speziellem Gebrauch zur Feststellung eines allgemein giltigen Zeitmasses.

Zum Beweise für die Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes zu objektiver Zeitbestimmung ist schliesslich anzuführen, dass nur mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes ein allgemein giltiges Mass der Zeit kann gewonnen werden. Zeitabschnitte können objektiv giltig nur unter Vermittlung von Bewegungen im Raume gemessen werden. Zwei Zeitabschnitte gelten für gleich, während welcher ein gleichförmig bewegter Körper zwei gleiche räumliche Ausdehnungen durchmisst. So wird die Zeit objektiv giltig nach Jahren, Monaten und Tagen durch den Umlauf der Erde um die Sonne, den Umlauf des Mondes um die Erde, die Rotation der Erde um ihre Achse gemessen. Nun ist aber keine dieser Bewegungen faktisch durchaus gleichförmig, und jede dieser mehr oder weniger ungleichförmigen Bewegungen kann als allgemein oder objektiv giltiges Zeitmass nur dann benutzt werden, wenn sie auf eine gleichförmige Bewegung zurückgeführt, oder ihre Ungleichförmigkeit dem Begriff und der Anschauung a priori nach zur Gleichförmigkeit gebracht wird.

Eine gleichförmige Bewegung existiert nur durch Konstruktion, durch Darstellung ihres Begriffs in der Anschauung a priori. Soll jedoch der konstruierte Begriff der gleichförmigen Bewegung Anwendung finden auf jene wirklichen, ungleichförmigen Bewegungen, die als objektiv giltige Zeitmasse dienen, d. h. sollen jene ungleichförmigen Bewegungen als abgeänderte gleichförmige Bewegungen oder als Bewegungen gedacht werden, die gleichförmig sein würden, wenn sie nicht durch Einflüsse, die ihnen fremd, die ihnen äusserlich,

die von aussen her an sie gelangt seien, wären ungleichförmig gemacht worden, so muss man das Trägheitsgesetz annehmen und alle Bewegungen, sie seien positiv, d. h. wirkliche Bewegung, oder negativ, d. h. aufgehobene Bewegung, Ruhe, durch das Trägheitsgesetz beherrscht denken, durch das Gesetz nämlich: jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Bewegung oder der Ruhe, und wenn im Zustande der Bewegung, dann in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genötigt wird, diesen Zustand zu verlassen. Denn nur bei Annahme des Trägheitsgesetzes kann man die Bewegungen, die in der Natur wirklich stattfinden, der Rechnung unterwerfen und die Erwartung hegen, dass die durch Rechnung gefundenen Bestimmungen für die Bewegungen der Materie notwendige Giltigkeit besitzen und behalten. Man kann alle wirklichen Bewegungen der Rechnung unterwerfen, weil man mittelst des Trägheitsgesetzes die wirklichen Bewegungen, die alle ungleichförmig sind, auf gleichförmige reduzieren kann, und man kann die notwendige Giltigkeit der durch Rechnung gefundenen Bestimmungen für alle gegenwärtigen und zukünftigen Bewegungen der Materie erwarten, weil die Materie dem Trägheitsgesetz zufolge leblos, d. h. ausserstande ist, sich aus einem ihr eigenen inneren Prinzip selbst zur Bewegung oder zur Ruhe zu bestimmen, mithin auch kein positives Bestreben hat, ihren Zustand zu erhalten. Daher kann keine Materie in Bewegung oder in Ruhe sein, oder aus Bewegung in Ruhe und umgekehrt, oder aus langsamerer in schnellere Bewegung und umgekehrt übergehen ohne Einwirkung äusserer Ursachen. Das Trägheitsgesetz ist nur ein Spezial-Fall des Kausalitätsgesetzes, oder es ist das Kausalitätsgesetz in seiner Anwendung auf die Materie, und

da ohne Trägheitsgesetz die Bestimmung eines objektiv giltigen Zeitmasses nicht möglich ist, so beruht die letztere durchaus auf dem Kausalitätsgesetz. Kurz: die empirische Zeit könnte nicht objektiv giltig gemessen werden, wenn nicht das Kausalitätsgesetz a priori bestände.

Die Entwicklung des Bewusstseins objektiver Zeitfolge mittelst des Kausalitätsgesetzes im Kindesalter.

Die folgenden Andeutungen sollen nur beispielsweise die Behauptung von der steten Anwendung des Kausalitätsgesetzes zur Bestimmung objektiver Zeitfolge belegen.

Wenn das Kind objektive Zeit wahrnimmt, hat es sich soweit entwickelt, dass es nach dem Kausalitätsgesetz denkt. Sobald es mit Bewusstsein empfindet, dass sein Aufstehen und das Aufstehen seiner Eltern und seiner Geschwister und das der Dienstboten am Morgen stattfindet, der für alle ein und derselbe Morgen ist, und dass auf das Aufstehen das Morgenbrot und auf das Morgenbrot die verschiedene Beschäftigung eines jeden, und dann die Mittagszeit und das Mittagessen u. s. w., — kurz, dass alles dieses auf- und nacheinander folgt, so bildet es die Wahrnehmung dieser Ereignisse als solcher, die für es selbst und für die es umgebenden Personen in einer ihnen allen gemeinsamen Zeit sich aneinander reihen, nur dadurch aus, dass es alle diese Ereignisse nach dem Gesetz der Kausalität verknüpft denkt, obschon zunächst nach diesem Gesetz nur in einer sehr unbestimmten Weise verknüpft, nämlich nur etwa folgendermassen: Es selbst

und alle die andern Personen seiner Umgebung stehen auf, weil sie gut geschlafen haben und sich kräftig fühlen, d. h. das Aufstehen ist die Wirkung des guten Schlafes und des daraus hervorgegangenen Wohlgefühles, welches letztere sich dem denkenden Kinde unmittelbar als ein Erfolg des ersteren fühlbar macht; der Genuss des Morgenbrotes ist die Wirkung des Hungers, der während des Schlafes entstanden ist, weil man während desselben nicht ass, und die Wirkung von der Tätigkeit der Personen, welche das Morgenbrot bereitet haben; das Spielen, dem sich das Kind hingibt und die Beschäftigungen, denen sich gleichzeitig die andern widmen, sind die Wirkung davon, dass jeder, der gestärkt und gesund ist, etwas vornehmen muss, — einer Ursache, die sich das Kind als selbstverständlich vorstellt, weil es von jeher dazu angeleitet worden, in Tagen der Gesundheit etwas zu betreiben, und weil es jeden um sich herum, wenn er gesund ist, irgend etwas betreiben sieht; das Essen zu Mittag ist die Wirkung davon, dass alle während ihrer Beschäftigungen hungrig, und die Speisen von der Mutter oder den Dienstboten in der Küche bereitet wurden; u. s. w.

Alle diese Kausalzusammenhänge sind sehr lose geknüpft, höchst mangelhaft, durchaus oberflächlich und äusserlich. Aber es sind immerhin Kausalzusammenhänge. Solange das Kind sie oder ähnliche nicht knüpft, bleibt sein Wahrnehmen mit allem, was es enthält, ein mehr oder minder wüstes Gemenge von Empfindungen, Gefühlen, Begehrungen, in welchem die Abwechslung derselben weder als Wechsel, noch als zeitlicher Verlauf, und das Subjekt derselben weder als ihr Subjekt noch als Subjekt überhaupt, mithin auch nicht als von anderen Subjekten und irgend welchen Objekten unterschiedenes Subjekt

gewusst wird. Die Gefühle, Begehrungen, Empfindungen, die das Kind in diesem Zustande hat, sind ihm gegenwärtig, aber nicht gegenwärtig in einer Gegenwart; denn für das Kind gibt es dann noch keine Gegenwart, weil es keine Vergangenheit und keine Zukunft für es gibt. Soll eine Vorstellung von Etwas wie Zeit und Zeitabschnitten in dem Kinde emporkommen, so müssen sich in ihm anschliesslich an mannigfaltige Gefühle, Begehrungen, Befriedigungen teils Massen, teils Reihen von Vorstellungen und eine Sonderung von Innerem und Äusserem, (mag sie auch noch so unvollkommen, mehr empfunden als gedacht, auch oft verwischt sein), und dazu in dem Äusseren unter dem Einfluss von wahrgenommenem Beweglichem und Unbeweglichem, (wobei immer schon der Kausalitätsgedanke, obzwar nicht als Begriff, doch als Denkelement eine triebartige Wirksamkeit ausübt), Apperzeptions-Konglomerate mit zunächst undeutlichen Unterschieden, die späterhin deutlich als Unterschied von Personen und Dingen hervortreten werden, sowie — was sehr wesentlich ist — Erwartungen mit deren Erfüllungen und Nicht-Erfüllungen gebildet haben. Erst dann erzeugt das Kind die Vorstellung seiner subjektiven Zeit insofern, als es das Erwartete als ein Kommendes, das Erinnerte als ein Verschwundenes, und das, was es gerade fühlt, begehrt und empfindet als ein Vorhandenes mit einer Wahrnehmung in und an sich hat, welche, da alles menschliche Wahrnehmen niemals blosses Wahrnehmen, sondern immer schon mit Denken durchsetzt ist, das in dem Kommenden, Verschwundenen und Vorhandenen enthaltene Bestandstück der ursprünglich erworbenen Zeitanschauung a priori an dem einzelnen Gefühls-, Begehrungs-, Empfindungsinhalt als ein Allgemeines und allmählich als ein Allgemeineres beiherträgt, ohne es völlig davon abzuheben.

Von dem einzelnen Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen geschieht die völlige Abhebung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als eines Allgemeinen erst in einem Bewusstseinsakte, in welchem nicht bloss vergangene, gegenwärtige, zukünftige Vorstellungen — Gefühle, Begehrungen, Empfindungen — bewusst werden, sondern das Vorstellen dieser Vorstellungen zum Bewusstsein kommt, und damit ist die Entwicklungsstufe beschritten, auf der die subjektive Zeit deutlich hervortritt, indem das Subjekt sich bewusst wird, dass es selbst, — dass sein Ich es ist, welches die zur Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gehörigen Vorstellungen hat.

Zwischen dieser Entwicklungsstufe und der vorher bezeichneten liegen andere dazwischen, und auch auf dieser höheren, auf der das Bewusstsein der subjektiven Zeit klar und deutlich ausgebildet wird, geht die Ausbildung eines solchen Bewusstseins nur allmählich vonstatten, — nämlich nur so, dass alle Erscheinungen immer sicherer und bestimmter dem Kausalitätsgesetze unterworfen werden. Denn das klare undeutliche Bewusstsein der subjektiven Zeit ist immer mit dem klaren und deutlichen Bewusstsein der objektiven Zeit verbunden und nur durch das letztere möglich. Der G r u n d alles Zeitbewusstseins liegt darin, dass wir die A n l a g e haben, unsere Vorstellungen im Nacheinander aufzufassen, aber die E n t w i c k l u n g alles Zeitbewusstseins geht so vor sich, dass wir zunächst die äusseren Erscheinungen, die Vorstellungen des äusseren Sinnes im Nacheinander auffassen, indem wir sie irgend wie nach dem Kausalitätsgesetz ordnen, und dieser Ordnung gegenüber und in Verbindung mit ihr, jedoch immer erst kurz nach ihr, eine gleiche Ordnung nach dem Kausalitätsgesetz und dem für die Anwendung desselben notwendigen Begriffe von beharrlicher Substanz

und wechselnden Akzidenzen auf die Vorgänge in unserem Innern übertragen.

Um aus diesem Entwicklungsprozesse wenigstens ein Moment hervorzuheben, sei hier erwähnt: Wenn das Kind dahin fortgeschritten ist, dass sich ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein Allgemeineres von dem einzelnen Vorstellungsstoffe abhebt, so erfasst es wohl bald den Tag und die Nacht, die ihm in einem früheren Stadium der Entwicklung nur als hell und dunkel an dem Gegenständlichen seiner Umgebung erschienen, als zwei getrennte, aber nach dem Kausalitätsgesetze verknüpfte Erscheinungen, die durcheinander bedingt sind. Der Tag bringt, indem er verschwindet, die Nacht hervor, und die Nacht bringt, indem sie verschwindet, den Tag hervor. Wie Tag und Nacht diese Hervorbringung vollziehen, bleibt unaufgeklärt und vorläufig nicht näher erwogen, worüber der Erwachsene sich nicht zu wundern braucht, weil auch für ihn das Wirken jeder Ursache in der Art seines inneren Vollzuges immer unaufgeklärt und meistens auch unerwogen bleibt. Aber zu beachten ist: das Kind nimmt Tag und Nacht als ausser ihm vorhandene Erscheinungen, die für sich aufeinander folgen, d. h. auch aufeinander folgen, wenn niemand sie wahrnimmt, — es nimmt sie in dieser selbständigen Aufeinanderfolge nur dann und dadurch wahr, wenn und dass es sie nach dem Kausalitätsgesetz verknüpft, mithin den Tag als Ursache der Nacht, und die Nacht als Ursache des Tages betrachtet.

Diese verfehlte Anwendung des Kausalitätsgesetzes kann im Bewusstsein des Kindes nur vorübergehend statthaben. Solange das Kind jeden Tag mit den ihm zugehörigen Ereignissen als eine einzige abgeschlossene Gesamterscheinung und dementsprechend jede Nacht mit dem, was sie brachte, als eine andere eben solche

Gesamterscheinung ansah, mochte es die Reihe der Tage und Nächte in so unbestimmtem Kausalitätsverhältnis zueinander denken, als es die Reihe der Glieder einer Familie, wie Vater, Sohn oder Tochter, Enkel, Urenkel u. s. w. in unbestimmtem Kausalitätsverhältnis zueinander denkt. Dabei musste ihm bald die Diskrepanz auffällig werden, dass allerdings die Tage mit ihren mancherlei verschiedenen Ereignissen ein verschiedenes Aussehen hätten, wie Vater, Sohn, Enkel u. s. w., die Nächte dagegen mit dem, was sie enthielten, immer ein und dasselbe Aussehen an sich trügen. Sobald es aber dahin gelangt, Tag und Nacht in ihrer Absonderung von allen Ereignissen, die sie enthalten, als wechselnde Zeitabschnitte aufzufassen, die sich nur dadurch voneinander unterscheiden, dass während des einen Licht, während des andern Dunkelheit vorhanden sei, kann es Tag und Nacht als solche nicht länger in einem Kausalitätsverhältnis denken, nach welchem der Tag die Nacht und die Nacht den Tag hervorbringt. Denn obgleich es den Kausalitätsbegriff nicht in abstracto zergliedern kann, so muss es doch der Bestimmungen desselben irgendwie bewusst sein, — nämlich: 1. Ursache und Wirkung sind voneinander verschieden, 2. die Setzung der Wirkung durch die Ursache erfolgt oder geschieht nach einer Regel, 3. die Ursache geht realiter, nicht bloss in der Vorstellung, der Wirkung voran, und die Wirkung folgt realiter, nicht bloss in der Vorstellung, der Ursache nach. Diese Bestimmungen aber treffen bei der näher in Betracht gezogenen Folge von Tag und Nacht, und Nacht und Tag nicht zu. Denn Tag und Nacht sind als blosse Zeitabschnitte, d. h. abgesondert von den in ihnen statthabenden Ereignissen, und abgesondert von der während des einen und während der andern herrschenden Helligkeit und Dunkelheit, durchaus subjektive Einteilungen, welche

nur nach der Verschiedenheit der in ihnen statthabenden Ereignisse und Veränderungen unterschieden werden.

Daher lässt das Kind beide Zeitabschnitte, den Tag sowohl wie die Nacht, ganz und gar in den Verlauf der Einen und allgemeinen Zeit aufgehen, den es nun als Zeitfluss objektiviert. Dieser objektive Zeitfluss kann, wie schon früher dargelegt worden, als objektive Folge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur durch das Kausalitätsgesetz vorgestellt werden in der Art, dass, gleichwie eine Wellenbewegung die nächste, und diese nächste eine dritte, ebenso der vergangene Augenblick den gegenwärtigen, und der gegenwärtige den zukünftigen heran- oder hervorbringt. Hier wird der erzeugende Augenblick als Ursache und der erzeugte als Wirkung als verschieden voneinander, sei es auch nur durch die Stellen, die sie einnehmen, und die Setzung der Wirkung durch die Ursache nach der Regel, dass der erzeugende Augenblick muss verschwunden sein, wenn der erzeugte eintritt, und der erzeugende Augenblick immer als vorangehend, die Wirkung oder der erzeugte Augenblick immer nur als nachfolgend, diese Reihe aber niemals als umkehrbar vorgestellt. Diese Anwendung des Kausalitätsgesetzes ist ohne Frage nicht stichhaltig, aber nicht als wenn eine objektive Folge ohne Kausalitätsgesetz könnte vorgestellt werden, sondern deshalb weil die Vorstellung der leeren Zeit als eines objektiven, für sich bestehenden Zeitflusses unhaltbar ist. Diese Vorstellung ist eine blosse subjektive Abstraktion, während die wirkliche objektive Zeit und der wirkliche objektive Zeitfluss nur an den Ereignissen selbst und zwar dadurch zustande kommt, dass wir das subjektive Nacheinander, in welchem wir alle Ereignisse, alles Geschehen wegen der in uns angelegten Art unserer sinnlichen Wahrnehmung apprehendieren, durch die Ver-

knüpfung des Geschehenden nach dem Kausalitätsgesetz objektiv giltig machen. Wer sich aber darauf einlässt, das bloss subjektive Abstraktum eines leeren Zeitflusses in unstatthafter Hypostase zu objektivieren, kann nicht umhin, in diesem Zeitflusse die Folge seiner Bestandteile als eine objektive durch das Kausalitätsgesetz bestimmt zu denken.

In dem Einen, allgemeinen, objektiven Zeitflusse sind nun Tag und Nacht verschwunden, und es bleibt von ihnen, abgesehen von den in ihnen statthabenden sonstigen Ereignissen, wie Aufstehen, Genuss des Morgenbrots, Arbeiten, Spielen u. s. w. bis zum Schlafengehen und Schlafen — Ereignissen, deren objektive Zeitfolge, wie früherhin, so auch jetzt durch die Anwendung des Kausalitätsgesetzes bestimmt wird —, nichts weiter übrig, als die Eine Veränderung: Wechsel von Licht und Finsternis. Die wechselseitige Folge von Hell- und Dunkelsein mit Übergängen aus dem einen in das andere wird selbstverständlich ohne Anwendung des Kausalitätsgesetzes wahrgenommen. Aber nun fragt es sich, ob diese Folge bloss ein Spiel der Sinne und der Einbildungskraft, oder ein Vorgang in der Wirklichkeit ist, und diese Frage kann allein mittelst der Anwendung des Kausalitätsgesetzes erledigt werden. Wer nun in seiner Entwickelung bereits dahin gelangt ist, die Zeit in abstracto als objektiven Fluss oder Verlauf nach dem Kausalitätsgesetz vorzustellen, wird schwerlich im Zweifel sein darüber, dass jene wechselseitige Folge als ein Vorgang in der Wirklichkeit statthat. Denn er setzt ihn als objektive Folge, indem er das Aufgehen und das Untergehen der Sonne als Ursache, dagegen die Helle des Tages und die Dunkelheit der Nacht als Wirkung jener Ursache betrachtet. Und den Aufgang der Sonne, ihren Lauf am Himmelsgewölbe über die Erde hin, ihr Sinken und ihren Untergang

erkennt er als objektive Folge, weil er jene Vorgänge für Bewegungen der Sonne nimmt, die er unter der Vorstellung gleichviel ob eines Sonnenwagens, oder eines Feuerballs, oder eines andern Dinges als Substanz, und in der Folge ihrer Ortsveränderungen, indem er wieder das Kausalitätsgesetz anwendet, durch irgend eine überirdische Macht bestimmt denkt.

Dritte Analogie der Erfahrung.

Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung und das Gesamtergebnis aus der Ordnung aller äusseren Phänomena nach den Analogien der Erfahrung.

Dritte Analogie.

Grundsatz der Gemeinschaft (1. Aufl.)
Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft (2. Aufl.).

Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung untereinander.) (1. Aufl.)

Alle Substanzen, soferne sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung (2. Aufl.).

Die Notwendigkeit der dritten Analogie.

Wie die Fassung der dritten Analogie in der zweiten Auflage der Krit. d. r. V. deutlich hervorhebt — was

die Fassung derselben in der ersten Auflage nicht tut —, handelt es sich hier um die Erkenntnis, dass zur Wahrnehmung, zur Beobachtung, zur objektiv oder für jedermann giltigen Aussage von dem Zugleichsein zweier oder mehrerer Substanzen im Raume der Grundsatz a priori von der Wechselwirkung derselben aufeinander notwendig sei, ob auch diese Wechselwirkung nicht immer als eine unmittelbare, sondern oft als eine vielfach, d. h. durch viele andere, wiederum miteinander in Wechselwirkung stehende Substanzen vermittelte statthabe. Jene Erkenntnis geht also nur auf phänomenale Substanzen im Raume, die wir a priori als in Wechselwirkung miteinander stehend setzen müssen, wenn wir Gegenstände der Erfahrung als für uns und für jedermann im Raum zugleich seiende in der Wahrnehmung vor uns haben, — wenn wir mithin überhaupt Erfahrung, — wenn wir die Erfahrung haben sollen, die wir alle wirklich haben, da wir uns über die Gegenstände, die uns umgeben, gegenseitig verständigen und zur Beobachtung und Behandlung derselben miteinander vereinigen können.

Es können allenfalls noumenale Substanzen ausser dem Raume und der Zeit gedacht werden in einem metaphysischen Beieinander, in welchem sie geschieden und isoliert existieren. Aber dieser Gedanke bleibt unbestimmt und unvollkommen, weil er im Denken nicht kann realisiert d. h. nicht völlig und rein kann ausgedacht werden. Denn er kann nur mit Hilfe eines Raum- und Zeitschemas gedacht werden, wobei jedoch das Bewusstsein obwaltet, das Schema solle negiert, aufgehoben und ohne Giltigkeit für die Substanzen sein. Der Gedanke enthält deshalb allenfalls eine Aufgabe für das Denken, die aber das Denken aus seinen eigenen Mitteln allein nicht lösen kann, jedoch nicht als einen bestimmten und entwickelten Gedanken. Und

selbst wenn die **logische** Möglichkeit des Gedankens, allerdings immer nur mit der sinnlichen Zutat, die ihm anhaftet, statuiert wird, so bleibt doch die **reale** Möglichkeit desselben völlig unausgemacht, mithin zweifelhaft, ob er nicht ein leeres Hirngespinst sei, dem im Absolut-Realen nichts entspricht und nichts entsprechen kann.

Dagegen ist es unzweifelhaft und unbezweifelbar, dass jeder normal beanlagte und entwickelte Mensch im Zustande des Wachens mancherlei neben- und miteinander daseiende Gegenstände vor sich hat, und dass diese Gegenstände, weil sie mehr oder weniger beharrlich sind, wenn man sie mit dem für sie passenden allgemeinen philosophischen Kunstausdruck bezeichnet, als phänomenale Substanzen betrachtet werden, die man im Raume als zugleich seiend wahrnimmt. So ist es unbezweifelbar, dass ich in dem gegenwärtigen Augenblicke den Schreibtisch, an dem ich sitze, und den Fussboden, auf dem er steht, und in einiger Entfernung davon den Bücherschrank, der auf demselben Fussboden ruht, und die hinter ihm befindliche Wand, an die er gelehnt ist, als im Raum meines Zimmers zugleich befindliche Gegenstände oder zugleich vorhandene Substanzen wahrnehme, und dass jeder andere Mensch mit gesunden Sinnen, wenn er jetzt neben mir verweilte, eben dieselben Gegenstände oder Substanzen als nebeneinander zugleich seiend ebensowohl wahrnehmen würde, wie ich. Nun fragt es sich: wie ist es möglich, dass wir diese Erfahrung haben? und dass wir, seitdem in uns Selbstbewusstsein rege und herrschend geworden, stets ähnliche Erfahrungen gehabt haben? Wer ohne philosophische Bildung geblieben, oder wer trotz philosophischer Bildung im transzendentalen Realismus befangen ist, antwortet darauf: Ich übersehe Tisch, Fussboden, Schrank und Wand in Einer Anschauung,

und kann bei Zerlegung der letzteren die Teile derselben in beliebiger Reihenfolge meiner Wahrnehmung unterziehen, ohne dass der sachliche Inhalt meiner Anschauung dadurch verändert würde; vielmehr bleiben die Gegenstände, die ich hier wahrnehme, ob ich gleich bald vorwärts, bald rückwärts meinen Blick über sie nacheinander hingleiten lasse, unverrückt stehen; daran aber erkenne ich, dass diese Gegenstände zusammen fortbestehen, d. h. dass sie in einer und derselben Zeit vorhanden, oder dass sie zugleich sind; denn Mannigfaltiges ist zugleich, wenn es in einer und derselben Zeit da ist.

Diese Antwort ist insofern richtig, als nach Ausbildung unserer Erfahrungswelt und unseres Selbstbewusstseins zu dem Gegensatze, welcher unser Ich und unsere Erfahrungswelt als scharf geschieden einander gegenüber stellt, das Fortbestehen der Gegenstände in Einer empirischen Anschauung, in der wir beliebig vorwärts und rückwärts eben dieselben Gegenstände wahrnehmen, für das empirische Kriterium von deren Zugleichsein, deren Dasein in Einer und derselben Zeit gelten darf. Aber nun tritt wieder die Frage ein: wie ist es möglich, dass wir im Raume das Fortbestehen der Gegenstände, ihr gleichzeitiges Bestehen oder ihre Dauer in einer und derselben Zeit wahrnehmen?

Wer noch auf dem Standpunkt des transzendentalen Realismus steht, auf dem sich das naive Bewusstsein immer hält, antwortet darauf: wir nehmen die Gegenstände im Raum und in der Zeit wahr, weil sie aus einiger Entfernung auf unsere Sinne gleichzeitig Eindrücke machen, und sie machen solche Eindrücke, weil sie ausser uns im Raume zugleich ohne unser Zutun vorhanden sind, also an ihren Stellen in einer und derselben Zeit unabhängig von uns bestehen, mithin so, dass es für sie irrelevant ist, ob sie von uns wahr-

genommen, von uns angeschaut und gedacht werden, oder nicht; und wie die Gegenstände von uns unabhängig sind, so sind wir unabhängig von den Gegenständen insofern, als unser Ich die Eindrücke, welche die Gegenstände auf unsere Sinne machen, in sich aufnimmt und in Anschauungen und Begriffe umsetzt, welche den Gegenständen mehr oder weniger entsprechen, d. h. wir sie uns in Einzel- oder Allgemeinbildern, so wie sie an und für sich sind, mehr oder weniger treu vergegenwärtigen und zwar sie dann als gleichzeitige vergegenwärtigen, wenn sie im Raume miteinander wirklich vorhanden sind in einer und derselben Zeit, in welcher wir selbst, jeder von uns als ein besonderes Ich von ihnen und jedem anderen Ich geschieden, doch mit ihnen und mit unseres Gleichen zusammen ebenfalls wirklich vorhanden sind. Aber dieses Urteil ist ein Irrtum, wie die Kr. d. r. V. von ihrem Anfange an bis zur Aufstellung der dritten Analogie der Erfahrung hin dargelegt hat.

Die Gegenstände der Erfahrungswelt sind allerdings innerhalb unserer Erfahrung eben so wirklich, wie wir selbst mit unserem Körper und allem, was wir in uns im Verlaufe der Zeit beobachten können, wirklich sind, und sie sind im Raume genau so da, wie wir sie an ihren Orten als ausgedehnt, gestaltet, undurchdringlich, farbig und mit anderen Eigenschaften begabt wahrnehmen, anschauen und erkennen. Aber sie haben d i e s e Wirklichkeit nur dadurch, dass, und nur deshalb, weil sie nichts als unsere Vorstellungen sind, — Vorstellungen jedoch oder vielmehr Vorstellungskomplexe, die ein reines Ich im Selbstbewusstsein eines jeden von uns, doch nicht bloss als individuellem Bewusstsein, sondern als Bewusstsein überhaupt, d. h. auf eine und dieselbe Art, also mit notwendiger Giltigkeit für sich und für jedermann aus gegebenen Em-

pfindungen herstellt. Demnach existieren im Raume und in der Zeit an sich seiende Gegenstände ebensowenig, als ein an sich seiender Raum und eine an sich seiende Zeit existieren, in denen jene Gegenstände auf unsere Sinnesorgane könnten Eindrücke machen, sondern es ist bereits bei der Behandlung der ersten und der zweiten Analogie der Erfahrung gezeigt worden, dass die Gegenstände, die wir aus den in unserer Sinnlichkeit irgendwie gegebenen Empfindungen mittelst reiner Denk- und Anschauungselemente zustande bringen, ebenfalls nicht anders, als mittelst solcher Elemente an bestimmte Raum- und Zeitstellen gesetzt werden, welches alles nur in dem Bewusstsein eines jeden von uns vor sich geht und in ihm beschlossen bleibt, so dass also unsere Erfahrungswelt nur innerhalb unseres Selbstbewusstseins in unserer Sinnlichkeit und unserem Intellekt und nirgend anders ihren Bestand hat. Auch ist dort nachgewiesen, dass ich, um einen Gegenstand an einer bestimmten Stelle des Raumes und an einer bestimmten Stelle der Zeit mit zuverlässiger Gewissheit wahrzunehmen, den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, und um zwei Ereignisse als an bestimmten Stellen des Raumes und an bestimmten Stellen der Zeit einander folgend in der Wahrnehmung für mich und andere zu konstatieren, den Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität nötig habe, dass ich also nur unter der Voraussetzung, jene Grundsätze seien a priori für alle Gegenstände und alle Ereignisse der Erfahrung giltig, mit begründetem Anspruch auf notwendige Giltigkeit für jedermann z. B. die Aussage machen kann: Jetzt scheint hier die Sonne hell; und dann die andere Aussage: der ganze Himmel über uns war schon lange bewölkt, und jetzt kommt das Gewitter.

Nun fragt sich: wie ist es möglich, dass wir mit

begründetem Anspruch auf notwendige Giltigkeit für jedermann die Aussage machen können, Erfahrungsgegenstände, Substanzen im Raume seien zugleich vorhanden und als im Raume zugleich vorhanden wahrnehmbar? Dazu ist wiederum die Aufstellung einer Analogie, — der dritten notwendig.

Aufstellung der dritten Analogie in bestimmter Formulierung.

In der ersten Analogie wurde das Beharrliche und das Wandelbare, aus dem wir die Gegenstände der Erfahrung bilden, mit der Urteilsfunktion, aus der die erste Klasse der Relationsurteile entspringt, und mit einem Modus der objektiven reinen Zeitanschauung, sodann in der zweiten Analogie das Wandelbare, dessen Abfolge wir an den Gegenständen der Erfahrung einem gesetzmässigen Verlauf unterwerfen, mit der Urteilsfunktion, aus der die zweite Klasse der Relationsurteile entspringt, und mit einem anderen Modus der objektiven reinen Zeitanschauung in Analogie gebracht. Demgemäss muss in der dritten Analogie, welche, wie sich späterhin zeigen wird, eine Verbindung jener beiden Analogien enthält, das Beharrliche und das Wandelbare an den Gegenständen der Erfahrung einerseits mit der Urteilsfunktion, aus der die dritte Klasse der Relationsurteile entspringt, und andererseits mit dem dritten Modus der objektiven reinen Zeitanschauung in Analogie gebracht werden. Diese Analogie lässt sich mit Bezug auf die Urteilsfunktion in den Sätzen aussprechen:

Wie sich im disjunktiven Urteil die Teile einer Erkenntnissphäre zueinander verhalten, so verhalten

sich in dem das Dasein der Erfahrungsobjekte in bezug auf deren Zugleichsein regulierenden Urteil alle beharrlichen Realen mit ihren Bestimmungen und Veränderungen — als gleichzeitig vorhandene. In einem disjunktiven Urteil ist das Verhältnis seiner Glieder oder Teile der Art, dass diese, wechselseitig einander ausschliessend und zugleich wechselseitig einander zu einem Ganzen komplettierend, alle zusammen in Gemeinschaft stehen. Und in dem das Zugleichsein der Erfahrungsobjekte regulierenden Urteil ist das Verhältnis seiner Glieder oder Teile ebenfalls von der Art, dass die beharrlichen Realen, in ihrem Fürsichsein einander ausschliessend und zugleich als Teile ein Ganzes ausmachend, in Gemeinschaft stehen, welche als Wechselwirkung zwischen den Bestimmungen an den Teilen des Ganzen die empirische Erkenntnis der Koexistenz derselben ermöglicht.

Der beiden Verhältnissen gemeinsame Begriff ist der Begriff des gegenseitigen Bedingtseins der Bestimmungen an den Gliedern des Verhältnisses. Aber in dem einen und in dem anderen Verhältnisse sind die Glieder ihrem Inhalte nach durchaus verschieden. In dem ersten sind sie Denkbestimmungen eines logischen, in dem zweiten zeitliche Veränderungen eines realen Ganzen, indem an Stelle der dort herrschenden bloss logischen Wechselbedingtheit von Gründen und Folgen hier das Schema der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzen eintritt, — „das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der anderen, nach einer allgemeinen Regel“ (R. II, 127).

Eben diese Analogie wird mit Bezug auf den dritten Modus der objektiven reinen Zeitanschauung etwa so lauten:

Wie in der gesamten Zeit als einem Kontinuum

sich die Teile derselben zueinander verhalten, so verhalten sich in der Zeit als dem Inbegriffe alles Daseins diejenigen Teile des die Zeit erfüllenden Beharrlichen und Wandelbaren oder die Substanzen mit ihren Akzidenzen zueinander, die im Raume als zugleich können wahrgenommen werden. In dem Kontinuum der Zeit ist das Verhältnis der Teile, die darin gesetzt werden, das gegenseitiger Bedingtheit, indem es keine Gegenwart geben kann ohne Vergangenheit und Zukunft, und keine Vergangenheit ohne Zukunft und Gegenwart, und keine Zukunft ohne Gegenwart und Vergangenheit. Dieses gegenseitige Bedingtsein der Zeitteile ist, wie auch das Zugleichsein der Substanzen als solches ein bloss ideales Verhältnis (R. II, 183 Anm.), d. h. ein Verhältnis, das, sofern es reines Vorstellen oder Vorstellen ohne empirische Wahrnehmung ist, bloss in den Subjekten, also bloss subjektiv stattfindet. Allein das gegenseitige Bedingtsein, sofern es nicht bloss vorgestellt, sondern zugleich wahrgenommen wird, ist ein reales Verhältnis, d. h. ein Verhältnis, das nicht bloss in den Subjekten, sondern auch an den Objekten stattfindet. Ein objektives Verhältnis gegenseitigen Bedingtseins beruht jedoch nicht bloss auf dem Verhältnis von Grund und Folge, sondern auf dem von Ursache und Wirkung. Daher besteht das dem gegenseitigen Bedingtsein der Teile in dem Kontinuum der Zeit entsprechende Verhältnis gegenseitigen Bedingtseins der Substanzen mit ihren Akzidenzen, die im Raume als zugleich können wahrgenommen werden, darin, dass die eine Substanz Ursache von Bestimmungen in der andern, und diese andere ebensosehr Ursache von Bestimmungen in der ersten ist, oder dass an Substanzen, die im Raume als zugleich können wahrgenommen werden, jede derselben eine Veränderung von Akzidenzen in der andern herbeiführt oder hervorbringt.

Beweis der dritten Analogie der Erfahrung.

Wenn Substanzen oder körperliche Gegenstände als zugleich im Raume vorhanden sollen wahrgenommen werden, so muss die Wahrnehmung, da sie in Einem Augenblicke bestimmt und sicher nur Einen Gegenstand aufzufassen vermag, von dem einen Gegenstande zu dem andern hin und von dem letzteren zu dem ersteren zurück gehen können und dabei stets ein und dieselben Gegenstände auffinden und vor sich haben. Nun sind die Gegenstände sowohl als auch der Raum und eben so die Zeit nichts an sich Existierendes, sondern nur Vorstellungen. Wenn wir bereits mittelst der Kategorien, der Axione der Anschauung, der Antizipationen der Wahrnehmung und der ersten beiden Analogien der Erfahrung die letztere aus unseren Vorstellungen dahin entwickelt haben, dass wir einzelne, mannigfach determinierte, aber noch zerstreute Gegenstände in Einem objektiven Raume, und Beharrliches und Wechselndes an ihnen in Einer objektiven Zeit so weit befestigten, um die Gegenstände an bestimmten Raumstellen nacheinander allmählich aufsuchen und die Abwandelung ihrer wechselnden Qualitäten nach Regeln in bestimmtem Zeitverlauf verfolgen zu können, so handelt es sich jetzt darum, die meisten oder sehr viele jener Gegenstände mit ihren wechselnden Eigenschaften in Einer objektiven Zeit nebeneinander und zusammen so zu fixieren, dass sie jedermann als an ihren bestimmten Zeitstellen miteinander zugleich vorhanden wahrnehmen k a n n und wahrnehmen m u s s.

Diese Möglichkeit und Notwendigkeit kann nur darauf beruhen, dass die Wahrnehmung eines jeden durch die Gegenstände selbst gebunden wird, sie als in derselben Zeit vorhanden wahrzunehmen. „Man kann

aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben Zeit gesetzt sind, abzunehmen, dass die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können“ (R. II, 770). Denn dann müsste es eine an sich existierende Zeit, und es müsste in ihr an sich existierende Erfahrungsgegenstände geben, und jedes Subjekt müsste diese an sich existierende Zeit und die in ihr an sich existierenden Gegenstände wahrnehmen können, um seine subjektive Wahrnehmung durch jene in absoluter Objektivität oder Realität existierenden Wesenheiten bestimmt werden zu lassen. Dies ist freilich die Meinung des naiven, unkritischen Bewusstseins. Aber sie ist, wie wir bereits längst wissen, durchaus falsch. Vielmehr ist die Wahrnehmung jedes Subjekts zunächst ganz subjektiv, ja individuell, und es gibt in ihr zunächst nur eine subjektive Zeit, in welche, wie früher die Dauer und die Folge einer objektiven Zeit, so jetzt das Zugleich einer objektiven Zeit nicht minder hineingedacht werden muss, als in die subjektiven gegenständlichen Vorstellungen jedes Individuums, wie früher Gegenstände oder Substanzen als dauernd mit wandelbaren Bestimmungen in einer objektiven Zeit und die Abwandelung dieser Bestimmungen als regelmässige Folge in einer objektiven Zeit, so jetzt die Substanzen als zugleich dauernd und die regelmässige Folge ihrer wandelbaren Bestimmungen in einer objektiven Zeit müssen hineingedacht werden.

Vorausgesetzt nun: die beiden ersteren Denkoperationen wären vollzogen, die letztere aber noch nicht, — von welcher Art würde die Wahrnehmung sein, die in einer hinsichtlich des Zugleich noch nicht objektivierten, sondern hinsichtlich dieses Zeitmodus bloss subjektiven, bloss individuellen Zeit Substanzen wechselseitig vorführte? „Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde — — nur eine

jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselsweise, nicht aber dass die Objekte zugleich seien, d. i. wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sei, und dass dieses notwendig sei, damit die Wahrnehmungen wechselseitig aufeinander folgen können" (R. II, 770 u. 771). Denn wenn zwei Gegenstände nicht in der objektiven, sondern einer bloss subjektiven Zeit apprehendiert, d. h. als sinnlich oder in der Anschauung gegenwärtig ins Bewusstsein aufgenommen werden, so müssen sie, da in Einem Augenblick nur Ein Gegenstand als in der Anschauung gegenwärtig bewusst werden kann, nacheinander apprehendiert werden. Nämlich: beim Bewusstsein von der Gegenwart des einen in der Anschauung wird der andere durch die Einbildungskraft als in der Anschauung gegenwärtig gewesen, mithin als nicht gegenwärtig, und umgekehrt beim Bewusstsein von der Gegenwart des andern in der Anschauung wird der vorher apprehendierte bloss durch die Einbildungskraft, mithin als in der Anschauung nicht gegenwärtig im Bewusstsein gehalten. Ein solches subjektives Bewusstwerden der Vorstellungen liefert daher eine jede von den Wahrnehmungen der beiden Gegenstände „als eine solche, die im Subjekte", im subjektiven Bewusstsein „da ist", sinnlich gegenwärtig ist oder den Gegenstand in der Anschauung vorführt, „wenn die andere nicht ist", wenn die andere nicht den Gegenstand in der Anschauung vergegenwärtigt, „und wechselsweise". Jenes subjektive Bewusstwerden liefert uns aber keine Wahrnehmung von dem Zugleichsein der beiden Objekte im Raume, d. h. davon, dass die beiden Objekte im Raume wirklich in derselben Zeit existieren, oder dass, wenn das eine Objekt in einem Augenblicke wahrgenommen wird, das andere Objekt in eben demselben Augenblicke

auch im Raume wirklich vorhanden ist, obschon es in diesem Augenblicke nicht wahrgenommen wird. Denn in jenem Bewusstwerden ist nicht der Gedanke enthalten: weil für die Objekte eine Notwendigkeit besteht, in einer und derselben Zeit wirklich zu existieren, können die Wahrnehmungen derselben wechselseitig aufeinander folgen. Dieser Gedanke ist natürlich aus transzendentalem Gesichtspunkte so zu fassen: weil jedermann genötigt wird, die Vorstellungsgruppen, aus denen er das eine und das andere Objekt synthesiert, zu diesen Objekten in einem und demselben Zeitraume einer objektiven, für jedermann gemeinschaftlichen Zeit zu synthesieren, kann er seine subjektiven Wahrnehmungen jener Objekte in beliebiger Art wechselseitig aufeinander folgen lassen.

Was nötigt aber jedermann zu dieser Synthese und erzeugt damit für die Objekte die Notwendigkeit, zugleich im Raume zu existieren? Dieses kann, wie wir schon aus den Beweisen der beiden vorangehenden Analogien wissen, nur dadurch geschehen, dass in die subjektiven Wahrnehmungen eines jeden ein Verstandesbegriff hineingebracht wird. „Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser ausser einander zugleich existierenden Dinge erfordert, um zu sagen, dass die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekte gegründet sei, und das Zugleichsein dadurch als objektiv vorzustellen“ (ibid. S. 771).

Bei dieser Folgerung hat man sich zu erinnern: Veränderung eines Gegenstandes oder der in der Zeit erfolgende Übergang seines Zustandes in einen andern, seiner Existenzart in eine andre, d. i. eine objektive Veränderung oder eine Veränderung, die jedermann wahrnehmen kann und unter Umständen wahrnehmen muss, ist nur dadurch möglich, dass jeder der Nötigung unterliegt, seine subjek-

tiven wechselnden Empfindungen vermittelst der schematisierten Kategorie der Substanz an ein Beharrliches, in der Zeit Bleibendes, Immerseiendes zu heften und, indem er sie vermittelst der schematisierten Kategorie des Akzidenz als ein an dem Beharrlichen Wechselndes, an dem in der Zeit Bleibenden Vorüberziehendes, an dem Immerseienden bald Vorhandenes, bald nicht Vorhandenes denkt, den im Raume bleibenden und dauernden Gegenständen als wandelbare Bestimmungen oder Eigenschaften beizulegen. Ferner: Eine objektive zeitliche Folge, ein notwendig und allgemein giltiges Nacheinander in den Bestimmungen der Substanzen im Raume, der ausser einander existierenden Dinge wahrzunehmen, ist nur dadurch möglich, dass die Abwandlung dieser Bestimmungen vermittelst des schematisierten Verstandesbegriffes von Ursache und Wirkung gedacht werde als sich vollziehend nach der allgemeinen Regel, dass alles, was an den Substanzen im Raume, an den ausser einander existierenden Dingen von wandelbaren Bestimmungen in e i n e m Augenblicke vorhanden ist, nach bestimmten oder vielmehr für jedes Besondere und Einzelne davon empirisch zu bestimmenden Regeln gesetzt sei durch alles das, was im vorhergehenden Augenblicke von solchen Bestimmungen an ihnen vorhanden gewesen. Es ist also das durch schematisierte Verstandesbegriffe gesetzte Verhältnis von Substanzen im Raume und von Bestimmungen derselben dasjenige, was allein eine objektive Feststellung von Zeitverhältnissen ermöglicht.

„Nun ist aber das Verhältnis der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der andern enthalten ist, das Verhältnis des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem andern enthält, das Verhältnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also

kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung“ (R. ibid. 771). Es erhellt: Wenn objektives zeitliches Nacheinander nur durch ein Auseinander der Wirkung aus der Ursache kann erkannt werden, dann kann ein objektives zeitliches Miteinander oder Zugleich nur durch ein doppeltes, ein gegen- oder wechselseitiges Auseinander der Wirkung aus der Ursache erkannt werden; und wie der einseitigen Folge in der objektiven Zeit die einseitige Folge in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung entspricht oder vielmehr zugrunde liegt, so liegt der wechselseitigen Folge in der objektiven Zeit die wechselseitige Folge in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung zugrunde.

Die Kategorie der Wechselwirkung kann gedacht werden als entsprungen aus einem besonderen Verstandesakt, welcher die Kategorie der Substanz und des Akzidenz einerseits und die Kategorie der Ursache und Wirkung andererseits in eigentümlicher, nämlich in der Art verbindet, dass zwei oder mehrere Substanzen in einer Gemeinschaft seien, in welcher die Veränderung der Akzidenzen an der einen Substanz eine Veränderung der Akzidenzen an den andern und umgekehrt zur Folge hat, mithin die Veränderung der Akzidenzen an jenen beiden oder mehreren Substanzen wechselseitig verursacht und bewirkt wird. Auf ähnliche Art ist die dritte Analogie als eine Verbindung der ersten und der zweiten zu denken. Die erste ermöglicht durch Setzung von Substanzen und Akzidenzen derselben im Raume die Wahrnehmung von Gegenständen der Erfahrung und von Eigenschaften derselben in einer objektiven Zeit, die Wahrnehmung einer em-

pirisch erfüllten objektiven Zeit in einer reinen, leeren objektiven Zeit. Die zweite Analogie ermöglicht dann durch Setzung der Abwandlung der Akzidenzen an den Substanzen im Raume nach dem allgemeinen Kausalitätsgesetz die Wahrnehmung von Eigenschaftsveränderungen an den Gegenständen der Erfahrung in einer objektiven Zeit, die Wahrnehmung eines Geschehens, die Wahrnehmung von Ereignissen in einer objektiven Zeit, die Wahrnehmung des Verlaufs einer empirisch erfüllten objektiven Zeit in einer reinen, leeren objektiven Zeit. Die dritte Analogie verbindet nun die erste und die zweite in folgender Weise: Sie bringt die vermöge der ersten Analogie durch den Raum hin gesetzten und in objektiver Zeit wahrnehmbaren Substanzen samt deren Akzidenzen und die vermöge der zweiten Analogie in kausaler Verknüpfung gesetzte und demzufolge in objektiver Zeit wahrnehmbare Veränderung der Akzidenzen an den Substanzen in dynamische Gemeinschaft oder ein Commercium, so dass zwischen allen Substanzen und deren Akzidenzen mehr oder weniger Wechselwirkung stattfindet, kraft deren die Veränderung der Akzidenzen an jeder Substanz durch die Veränderung der Akzidenzen an andern Substanzen und umgekehrt die Veränderung der Akzidenzen an den letzteren durch die Veränderung der Akzidenzen an der ersteren unmittelbar oder in vielfachster Vermittelung bedingt, damit aber das objektive Zugleichsein jener Substanzen im Raume wahrnehmbar und, je unmittelbarer ihre Wechselwirkung, desto sicherer ihr Zugleichsein erkannt wird. Dadurch wird ein Ganzes von Substanzen hergestellt, dessen Glieder ausser einander in durchgängiger, wenn auch abgestufter Verknüpfung und demgemäss mehr oder minder leicht übersehbarer Gleichzeitigkeit bestehen.

Bestätigung des Beweises von der Notwendigkeit der dritten Analogie zur Möglichkeit der Erfahrung.

Man setze als möglich voraus, was unmöglich ist: wir könnten gewisse Mengen gegebener Empfindungen unter der schematisierten Kategorie der Substanz und des Akzidenz allein vermittelst der ersten Analogie im Raume und in einer objektiven Zeit zu zwei Erfahrungsgegenständen verknüpfen und diese so wahrnehmen, dass nach Apprehension des einen unsere Apprehension — was allerdings ebenfalls durchaus unmöglich ist — durch einen absolut leeren Raum hindurchginge, um den andern Gegenstand zu apprehendieren. Dann würden wir zuerst eine Wahrnehmung von dem einen Gegenstande haben, die uns davon überzeugte, dass dieser Gegenstand im Augenblicke unserer Wahrnehmung desselben im Raume da sei. Darnach würde im darauf folgenden, also im zweiten Augenblick, in dem unsere Apprehension durch einen absolut leeren Raum hindurchginge, alle unsere Wahrnehmung, da im leeren Raume, mithin in einem Nichts auch Nichts wahrzunehmen ist, ganz und gar, folglich auch die Wahrnehmung, die wir im ersten Augenblick hatten, damit aber auch die Überzeugung von dem Dasein des einen Gegenstandes, den wir damals wahrnahmen, aufhören und mit Ausnahme des Erinnerungsbildes, das wir von ihm im Gedächtnis trügen, völlig erlöschen. Im dritten Augenblicke würden wir, indem unsere Apprehension zu dem Raum gelangte, in welchem wir den zweiten Gegenstand hervorgebildet hätten, nun diesen Gegenstand wahrnehmen und uns dadurch von dem für uns alle gegenwärtigen Dasein desselben überzeugen; wir würden aber nicht wahrnehmen und auf

Grund einer Wahrnehmung nicht überzeugt sein, dass der erste Gegenstand, der dann nur als Erinnerungsbild in unserer Phantasie existierte, auch noch im Raume vorhanden wäre. Und ebenso, wenn darnach unsere Apprehension von dem zweiten Gegenstande wiederum durch den absolut leeren Raum zu dem ersten zurückginge, so würden wir diesen von neuem wahrnehmen, aber nicht den zweiten, und, wie oft wir auch unsere Apprehensionen wiederholten, immer nur einen Gegenstand nach dem andern so wahrnehmen, dass bei Wahrnehmung des ersten nicht der zweite, und bei Wahrnehmung des zweiten nicht der erste uns sinnlich gegenwärtig wäre, mithin auf Grund der Wahrnehmung uns nie überzeugen können, dass in einem und demselben Augenblicke beide Gegenstände zugleich im Raume da wären.

Diese ganze Voraussetzung ist, wie schon oben angedeutet wurde, ein blosses Phantasma. Denn: 1. selbst wenn es einen leeren Raum gäbe, so würde doch ein leerer Raum als trennender Zwischenraum zwischen zwei erfüllten Räumen durchaus unmöglich sein; 2. angenommen jedoch, eine solche Ordnung wäre möglich, so würde sie zur Folge haben, dass unser Leben zwei Welten oder zwei Erfahrungskreisen angehören, damit aber die Einheit unseres Selbstbewusstseins zerfallen und sowohl alle Erfahrung und Erkenntnis, als auch sogar unser Selbstbewusstsein — das sich dann nie entwickeln könnte — unmöglich werden müsste; 3. angenommen indes, Selbstbewusstsein und Erfahrung wären trotzdem möglich, und wir könnten die oben beschriebenen Wahrnehmungen machen, so würde bei dieser Annahme immerhin die Vorstellung obwalten, als ob der erste Gegenstand, nachdem wir ihn wahrgenommen und unsere Apprehension durch den leeren Raum zu dem zweiten Gegenstande geleitet hätten,

dann noch für sich fortbestände und einer rückwärtsgehenden Apprehension sich in kontinuierlicher Dauer darböte; jene Vorstellung ist aber verkehrt; denn weder der zweite, noch der erste Gegenstand besteht selbständig für sich, sondern nur insofern und so lange, als er aus Empfindungen in den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit durch Denkakte konstituiert wird, und wenn alle denkenden Subjekte, die den ersten Gegenstand für ihre Wahrnehmung konstituierten, gleichzeitig ihre Apprehensionen oder vielmehr ihre Apprehensionsvermögen bei totalem Schwinden und Mangel aller Empfindungen durch einen von ihnen selbst gesetzten Raum leiteten, um in einem anderen von ihnen gesetzten Raumgebiete aus wieder eintretenden Empfindungen mittelst eines wiederholten Denkaktes den zweiten Gegenstand zu konstituieren, so würde der erste samt dem Raume, in dem er wahrgenommen wurde, als Gegenstand der Erfahrung ganz und gar verschwunden und an seiner Statt ausser allem Raume und aller Zeit irgendetwas — aber kein Mensch weiss: was? — übrig geblieben sein; und eben dasselbe Schicksal würde dem zweiten Gegenstande widerfahren, wenn alle denkenden Subjekte, die ihn wahrnahmen, gleichzeitig sich von ihm abwendeten und, ihre Apprehensionsvermögen unter der angegebenen Bedingung durch leeren Raum führend, das früherhin für den ersten Gegenstand gesetzte Raumgebiet neu setzten und in ihm für den Fall, dass sie gleiche oder ähnliche Empfindungen hätten, als damals, aus diesen einen Gegenstand konstituierten, der von dem früherhin wahrgenommenen nicht könnte unterschieden werden.

Nun sage man nicht: Freilich ist die eben zurückgewiesene Annahme unhaltbar, denn es kann nur einen einzigen und zwar stetigen Raum geben; aber weil es einen solchen gibt, nehmen wir die Substanzen, die in

ihm zugleich da sind, auch als gleichzeitig vorhanden wahr. Gegen diesen Einwand ist zu bemerken: 1. Es wird dabei vergessen, dass der Raum wie die Substanzen nicht an und für sich ausser uns sind, sondern in uns, und nur dadurch ausser uns, dass wir sie als ausser uns vorhanden setzen, — was des weiteren dargelegt worden —, und 2. nicht deswegen, weil wir den Raum, in dem wir unsere Empfindungen zu Substanzen und Akzidenzen verknüpfen, ausser uns setzen als einen einzigen und stetigen, nehmen wir Substanzen in ihm als zugleich seiend wahr, sondern weil wir die von uns im Raume gesetzten Substanzen mit ihren Akzidenzen durch gegenseitigen Einfluss aufeinander zu einem Ganzen vereinigen, nehmen wir den Raum als das Eine, ein und dasselbige, stetige Gebilde wahr, das jene Substanzen umfasst.

Das Commercium der Substanzen und die Communio spatii.

Nicht die Gemeinschaft des Raumes ermöglicht die Wahrnehmung der Gemeinschaft der Substanzen in ihm, sondern die Gemeinschaft der Substanzen ermöglicht die Wahrnehmung der Gemeinschaft des Raumes, in dem sie sich befinden. Oder: nicht weil die Substanzen nebeneinander sind, wird ihre Wechselwirkung wahrgenommen, sondern weil sie in Wechselwirkung stehen, wird ihr Nebeneinander- und Zusammensein wahrgenommen.

Es ist nämlich Gemeinschaft als communio und als commercium zu unterscheiden. Das commercium bedeutet dynamische Gemeinschaft, welche auf der Kategorie der Wechselwirkung beruht, die communio

dagegen lokale Gemeinschaft oder eine communio spatii. Dass aber eine lokale Gemeinschaft der Substanzen nur durch eine dynamische ihrer Wechselwirkung kann empirisch erkannt werden, — dies zu erhärten, dazu sind nach den obigen Auseinandersetzungen schon einige sehr einfache Erwägungen hinreichend.

„Nur die kontinuierlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes können unsere Sinne von einem Gegenstande zum andern leiten“ (R. II, 179); z. B. dass ich und der Tisch, an dem ich schreibe, und Bücherschrank, Sofa und Stühle in ein und demselben Raume sind, nehme ich wahr, weil Boden, Wände und Decke des Zimmers, in dem sich mein Körper und die genannten Gegenstände befinden, wie auch diese zu jenen in dem Verhältnis von Last und Stütze, d. h. in Wechselwirkung stehen, abgesehen davon, dass die genannten Objekte nur deshalb sichtbar werden, weil — physikalisch und physiologisch betrachtet — Ätherschwingungen sich durch jene Objekte wie durch die Sehnerven der Augen verbreiten und die dadurch ausgeübten Bewegungswirkungen mit Bewegungsrückwirkungen beantwortet werden.

Das letztere Verhältnis findet auch bei unserer Wahrnehmung der Weltkörper statt. Denn „das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt“, bewirkt „eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen“ und beweist für unsere empirische Erkenntnis, dass die Weltkörper und wir Menschen in einem und demselben Raume zugleich sind (ibid.).

Weiter ist es die Schwerkraft der Materie, welche eine Wechselwirkung zwischen uns Menschen und allen uns umgebenden Dingen vermittelt und die Wahrnehmung unseres Zugleichseins mit ihnen in einem und demselben Raume bedingt. Wir können beim Gehen die Veränderung unseres Ortes wahrnehmen, nur weil

„uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich“ macht, und die Materie „kann nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichsein, und dadurch, bis zu den entlegensten Gegenständen, die Koexistenz derselben (obzwar nur mittelbar)“ empirisch „dartun“ (R. II, 179 u. 180).

Die Welt ein System realer Komposita von Substanzen.

„In unserm Gemüte müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (communio) der Apperzeption stehen“ (R. II, 180), d. h. in unserm Gemüte müssen alle Erscheinungen, da es nur eine einzige Erfahrung als ein und dasselbe allumfassende Erkenntnis-Bereich geben kann, wenn Erfahrung überhaupt statthaben soll, von unserem Selbstbewusstsein zu einer Einheit verknüpft werden; denn ohne diese einheitliche Verknüpfung könnte es kein einheitliches Selbstbewusstsein geben, und ohne einheitliches Selbstbewusstsein keine einheitliche Erfahrung und keine menschliche Erkenntnis irgend einer Art. „Und“ — weiter — „sofern die Gegenstände als zugleichexistierend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen“, d. h. sofern die Gegenstände dadurch verknüpft sollen vorgestellt werden, dass sie zugleich existieren, ist es nötig, sie so vorzustellen, dass in der Vorstellung einer und derselben Zeit jeder von ihnen eine bestimmte Stelle einnehme, und dass, da die Zeit als ein leeres, in allen Punkten gleichartiges Gebilde den Gegenständen die von ihnen einzunehmenden Stellen nicht

bestimmen kann, die Gegenstände in ihren gegenseitigen Beziehungen zueinander oder wechselseitig selbst ihre Stellen bestimmen müssen; dadurch jedoch machen sie ein Ganzes aus, denn ein Ganzes ist ein von einer Einheit durchgängig beherrschter Komplex mannigfaltiger Erscheinungen, die Einheit aber, welche hier die mannigfaltigen erscheinenden Gegenstände durchgängig beherrscht, ist ihre wechselseitige Beziehung zueinander in einer einheitlichen Apperzeption; diese wechselseitige Beziehung kann, wenn das Ganze der erscheinenden Gegenstände als ein nur im individuellen Bewusstsein vorhandenes gedacht wird, ganz und gar subjektiv, bloss durch die Phantasie, z. B. dadurch erzeugt sein, dass sich ein individuelles Bewusstsein willkürlich in eine Märchen- und Feenwelt versetzte, in der eine Gemeinschaft erscheinender Gegenstände herrschen würde, wie sie in Wirklichkeit nie vorkäme. „Soll“ jedoch „diese subjektive Gemeinschaft auf einem objektiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen, als Substanzen bezogen werden, so muss die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt, möglich machen, damit die Sukzession, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehensionen ist, nicht den Objekten beigelegt werde, sondern diese als zugleich existierend vorgestellt werden können“. Hier muss man sich wieder vor dem Missverständnis hüten, als ob die Substanzen, wie das naive Bewusstsein meint, unabhängig von der Apperzeption und Apprehension an sich im Raume existierten, sondern es ist, wie früherhin des Weiteren dargelegt worden, der richtige Gedanke der: soll die Gemeinschaft auf einem objektiven, d. h. für jedes menschliche Bewusstsein notwendig giltigen Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen bezogen werden, die unter Beachtung ihrer gegebenen Beschaffenheit in einem Bewusstsein überhaupt, d. h.

in jedem unter Beachtung von deren gegebener Beschaffenheit die Kategorien richtig darauf anwendenden Bewusstsein als Substanzen und deren veränderliche Akzidenzen räumliche Plazierung erhalten haben, so muss die dann folgende empirische Apprehension, wenn sie die eine jener Substanzen wahrnimmt, ermächtigt und genötigt sein, zu der Wahrnehmung einer zweiten, und von der Wahrnehmung der zweiten zu der einer dritten und umgekehrt, von der dritten zur zweiten und zur ersten überzugehen. Eine solche Nötigung kann für die Wahrnehmung, da der in der Zeit geschehende Übergang derselben von einer Substanz zur andern geregelt sein muss, und die Regelung alles zeitlichen Geschehens nur durch kausal geregelte Veränderungen in den Akzidenzen der Substanzen möglich ist, allein dadurch eintreten, dass die Veränderungen in den Akzidenzen der einen Substanz Ursache von den Veränderungen in den Akzidenzen der anderen Substanz und umgekehrt sind. „Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluss, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältnis des Zugleichseins nicht in der Erfahrung stattfinden könnte.“ Denn die Wahrnehmung wird eben einzig mittelst des ihr durch das Commercium der Substanzen ermöglichten und gebotenen Übergehens von der einen zur andern und umgekehrt empirisch dessen gewiss, dass sie zugleich existieren. „Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, soferne sie aussereinander, und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (compositum reale), und dergleichen Komposita werden auf mancherlei Art möglich. Die drei dynamischen Verhältnisse, daraus alle übrigen entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Konsequenz und der Komposition (R. II, 180 u. 181). Das will besagen: Durch dies Commercium

machen die im Raum verknüpften Erscheinungen eine Welt aus, d. h. nicht ein Aggregat, sondern ein System von Substanzen, deren Zustände sich gesetzmässig verändern; und innerhalb der Welt oder des Ganzen, das nicht mehr ein Teil eines andern Ganzen ist, werden dergleichen Komposita, d. h kleinere Ganze von Substanzen und deren gesetzmässig sich verändernden Zuständen auf mancherlei Art möglich, z. B. Sonnen- und Planetensysteme, die durch den Begriff der Bewegung einer Mehrzahl von Weltkörpern um einen grösseren, ferner Organismen und organische Produkte, die durch den Begriff von Zweck und Mittel, auch Nationen, die durch den Begriff einer Menge stammverwandter Geschlechter auf einem von ihnen besetzten Territorium, sowie Staaten, die durch den Begriff einer rechtlich und sozial geeinten Nation möglich werden, u. s. w.; doch allen diesen Ganzen liegt der Begriff des Commercium zugrunde; „daher sind die drei dynamischen Verhältnisse, daraus alle übrigen entspringen, das der Inhärenz, der Konsequenz und der Komposition“, denn in dem Begriff des Commercium liegen die Begriffe der Verhältnisse von Substanzen und den ihnen inhärierenden Akzidenzen, von der notwendigen Folge der Veränderungen der Akzidenzen nach dem Kausalitätsgesetz, und von der Verknüpfung aller Substanzen und deren Veränderungen zu einem Ganzen nach dem Gesetz durchgängiger Wechselwirkung.

Das Gesamtergebnis aus der Ordnung aller äusseren Phänomene nach den Analogien der Erfahrung.

Durch die Analogien der Erfahrung wird erst eine Natur möglich, entsteht die Natur, — die Natur, die

uns umgibt, die Natur im empirischen Sinne oder der Zusammenhang der gegebenen Erscheinungen in ihrem Dasein nach notwendigen Regeln, nach Gesetzen. Denn die Natur ist ihrem Stoffe oder Gehalte nach gar nichts andres, als ein „Gewühl“ von Empfindungen, die erst Erscheinungen dadurch werden, dass jene ein sie empfangendes — übrigens in seinem Wesen durchaus unbekanntes — Subjekt in seiner Raumes- und Zeitanschauung mit gewissen nicht allein aus seiner Rezeptivität stammenden materialen und formalen Modifikationen kraft seiner Spontaneität unbestimmt auf ein Objektives bezieht, das wiederum gar nichts anderes als ein Gedanke seines spontanen Denkens ist. Die Erscheinungen aber werden Phänomene oder Gegenstände der Erfahrung, — Naturphänomene dadurch, dass sie mittelst der Kategorien, und die Gegenstände der Erfahrung, die Naturphänomene werden Eine einheitliche Erfahrung oder die Natur dadurch, dass sie mittelst der Analogien in einem einheitlichen Selbstbewusstsein bestimmt und verknüpft werden. Die Einheit des Selbstbewusstseins und die Einheit der Erfahrung sind Korrelate. Wie die Einheit der Erfahrung nur durch die Einheit des Selbstbewusstseins möglich wird, so auch die Einheit des Selbstbewusstseins nur durch die Einheit der Erfahrung. Das Selbstbewusstsein aber, das die gesamte Natur als ein durch Gesetze zusammenhängendes und gebundenes Ganze aller Phänomene umfasst und in sich schliesst, ist nicht das individuelle Selbstbewusstsein jedes beliebigen einzelnen Menschen, sondern das Gattungsbewusstsein der Menschheit. Freilich existiert das Gattungsbewusstsein nirgend anders als in dem Selbstbewusstsein der einzelnen Individuen, aber hier nicht als individuelles und bloss subjektives, das in dieser Einzelheit allerdings in jedem Individuum vorhanden ist und bleibt,

sondern als ein solches, zu welchem das individuelle Selbstbewusstsein sich zu erheben und zu erweitern die Aufgabe hat, und auch wirklich, aber in den verschiedenen Individuen je nach Beanlagung, Altersstufe und Bildungsart wie Bildungshöhe, in verschiedenem Masse sich erhebt und erweitert.

In der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption sind nämlich zwei nicht aufeinander zurückführbare, aber notwendig einander fordernde Bewusstseinsarten zu einer Einheit verbunden, in der sie zusammen erst die ursprünglich synthetische Einheit des Selbstbewusstseins konstituieren: das Ich-Subjekt oder die analytische Einheit des Selbstbewusstseins und das Ich-Objekt, welches selbst bereits synthetisch ist.

Das Subjekts-Ich ist das numerisch eine, mit sich identische, sich selbst gleiche, einfache, inhaltlose, reine Ich, das immer nur Subjekt ist, und niemals Prädikat von etwas anderem, auch niemals Objekt werden kann. Es ist das Ich, das „in einem beständigen Zirkel" (R. II, 278 unten) „sich immer um sich selbst herumdreht" (ibid. S. 293), das sich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, sich aber nicht selbst als Objekt erkennen kann (ibid. 319 unten). Der tautologische Satz: Ich bin Ich, der es bezeichnen soll, drückt eben dadurch, dass es als Prädikat seiner selbst gebraucht wird, aus, es gäbe kein Prädikat, durch das es als das, was es ist, könne erkannt werden. Denn die ihm beigelegten Prädikate geben nicht an, was es ist, sondern nur teils wie es sich verhält (sich selbst gleich und mit sich identisch), teils wie es sich uns darstellt (numerisch eins und einfach), teils dass es keine Merkmale in sich hat, durch die es könnte bestimmt werden (inhaltlos und rein). Dieses Subjekt-Ich ist jedoch eine Grundbedingung der Erkenntnis;

ohne dieses reine Ich wäre alle Erkenntnis unmöglich. Es ist das erkennende Denken selbst, das zwar sich selbst denkt, auf sich reflektiert, und sich selbst wieder und wieder denkt, aber sich selbst nicht erkennen kann. Wenn es sich als substanzielles Ich und als reine Tätigkeit, blosse Agilität denkt, so erkennt es durch diese Kategorien sich selbst nicht im mindesten, da es im Gegenteil alle Kategorien und mittelst derselben alle Gegenstände durch sich selbst erkennt. Daher ist es auch bedeutungslos, ja unstatthaft, dem Subjekt-Ich als solchem, d. h. getrennt vom Objekt-Ich ein Sein, die Existenz beizulegen. Das Subjekt-Ich ist freilich die Voraussetzung des Seins, der Existenz, da das Subjekt-Ich es ist, welches das Objekt-Ich als seiend denkt. Aber das Subjekt-Ich für sich allein ist oder existiert gar nicht. Es ist, es existiert nur insofern als es mit dem Objekt-Ich synthetisch vereinigt ist. Diese Vereinigung des Subjekt-Ich und des Objekt-Ich ist die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, die allein wirklich existiert, und die sich ebenso beständig in das Subjekt-Ich und das Objekt-Ich zerlegt, wie sie beständig beide zur Einheit in sich zusammenschliesst. Nur durch diese synthetische Einheit des Selbstbewusstseins ist die analytische möglich.

Das Objekt-Ich ist das Ich, als welches jeder sich selbst wahrnimmt oder anschaut, der innere Sinn oder das empirische Bewusstsein, das allen Inhalt des Selbstbewusstseins befasst, also alle Empfindungen, Gedanken, Begriffe, Urteile und Schlüsse, ferner alle Gefühle und Begehrungen, Willensbestimmungen, Entschlüsse und Bestrebungen, die jeder augenblicklich hat oder früherhin gehabt hat, und die er, wenn sie unbewusst geworden, dann wieder im Bewusstsein entweder auf mannigfache Veranlassung hin, wie es aber scheint,

von selbst auftauchen sieht, oder auch absichtlich hervorruft. Diese empirische oder psychologische Apperzeption enthält das gesamte Vorstellungsmaterial, die gesamte Lebenssphäre und Lebensgeschichte eines jeden, seine gesamte äussere und innere Erfahrung. Aus dieser Vorstellungsmasse ist hier nun der Komplex auszusondern, welcher zum Erkenntnisvermögen gehört, und innerhalb dieses Kreises derjenige, der die theoretische Erkenntnis ausmacht, und der als das theoretische Ich-Objekt mag bezeichnet werden.

Das theoretische Ich-Objekt besteht nach den obigen Darlegungen aus zwei Vorstellungsreihen. Die eine Reihe bilden die Empfindungen, wie sie in der subjektiven Zeit des Individuums verlaufen, wie sie eintreten, verschwinden, durch neue ersetzt werden, wie sie mittelst der Einbildungskraft nach psychologischen Gesetzen eine assoziative Zusammenstellung, und, indem das Individuum zunächst ihrer nur bewusst, dann aber auch ihrer sich bewusst wird, eine Objektivierung zu Erscheinungen im Raume erhalten. Diese erste Reihe ist das Material, aus dem sich in der synthetischen Einheit der Apperzeption die zweite Reihe auf solche Art entwickelt, als es nach den bisherigen Darlegungen mittelst der Axiome der Anschauung, der Antizipationen der Wahrnehmung und der Analogien der Erfahrung geschehen muss, wenn die Welt, in der wir leben, die Natur, die uns umgibt und einschliesst, die Natur ausser, an und in uns soll zustande kommen. Wenn dann dieses Vorstellungsgebilde, welches der Anschauung und dem Begriff nach in sich vollständig im allgemeinen bestimmt ist, schliesslich auch noch hinsichtlich seiner mannigfachen Bestandstücke in deren Verhältnis zum Erkenntnisvermögen mittelst der Postulate des empirischen Denkens überhaupt als teils möglich, teils wirklich, teils notwendig fixiert worden, so

hat die Natur die räumlich-zeitliche objektive Realität erhalten, in der sie jeder entwickelte Mensch als eine ausserhalb seines Selbstbewusstseins für sich bestehende Ordnung auffasst, innerhalb deren Umkreises er sich selbst eine bestimmte Raum- und Zeitstelle anweist. Diese Ordnung ist ebenso wirklich, als das Selbstbewusstsein selbst. Ihre Wirklichkeit ist eine unmittelbare Gewissheit. Aber sie ist aus transzendentalem Gesichtspunkt, aus welchem der naive Mensch die Natur nicht betrachtet, allein eine Wirklichkeit im Selbstbewusstsein. Sie ist nichts weiter als eine Verbindung von reinen wie empirischen Begriffen und formalen oder reinen wie materialen Anschauungen, d. h. Raum- und Zeitanschauungen und Empfindungen, bewussten Empfindungen, mithin Wahrnehmungen. Sie ist nicht eine abgeleitete oder, sozusagen, sekundäre Wirklichkeit, obschon sie nicht auf sich selbst beruhet, und das Subjekt-Ich ist nicht etwa die ursprüngliche oder primitive Wirklichkeit, weil ohne dieses jene nicht möglich ist. Denn ohne die Natur oder die zweite Vorstellungsreihe im Objekt-Ich ist auch das Subjekt-Ich nicht möglich. Es findet nämlich im Selbstbewusstsein ein Wechselverhältnis zwischen dem Subjekt-Ich und dem ganzen Objekt-Ich, d. h. den beiden Vorstellungsreihen im Objekt-Ich, statt. Nicht als ob die ursprünglich-synthetische Einheit des Selbstbewusstseins vom Anfange jedes individuellen Menschenlebens an fertig vorhanden und die ganze Wirklichkeit wäre, in welcher das Subjekt-Ich und das Objekt-Ich mit dessen beiden Vorstellungsreihen wie im Keime eingeschlossen lägen! Sondern die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption ist selbst erworben, und zwar erst nachdem von den Gefühlen und Begehrungen die hinzutretenden Empfindungen geschieden und, zum Bewusstsein gelangt, in diesem Bewusstseinsakt auf ein Em-

pfundenes, auf ein Gegenständliches bezogen worden. In der Erscheinung des unbekannten Wesens, das in dem Menschen denkt und anschaut, stellen sich, wenn in dem letzteren das Selbstbewusstsein entwickelt ist, aus transzendentalem Gesichtspunkt bei einem freilich immer nur hypothetisch zu versuchenden Rückblick auf seine empirische Entwicklung Empfindungen, Bewusstsein, Empfundenes als die drei Elemente dar, aus denen das Subjekt-Ich und das Objekt-Ich mit dessen beiden Vorstellungsreihen zur synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins sind so erhoben worden, dass ein und dasselbe Ich jene drei Faktoren in einem einander bedingenden Wechselverhältnis vereinigt, indem es sie sondert, und sondert, indem es sie vereinigt. Für denjenigen, in dem das Selbstbewusstsein noch nicht entwickelt ist, gibt es gar keine Wirklichkeit. Mithin ist er für sich selbst nicht wirklich, sondern nur für diejenigen, die mit entwickeltem Selbstbewusstsein ihn der darin von ihnen erzeugten und bloss darin vorhandenen Naturordnung als einen Teil derselben einfügen. Innerhalb des Selbstbewusstseins hat Wirklichkeit zuvörderst die Natur, d. i. die zweite Vorstellungsreihe im Objekt-Ich, und das Subjekt-Ich erhält erst Wirklichkeit, indem das ursprünglich synthetische einheitliche Ich sich der von ihm gesetzten Naturordnung als analytische, numerisch identische Ich-Einheit entgegensetzt. Durch diese Entgegensetzung erhält dann auch die erste Vorstellungsreihe im Objekt-Ich Wirklichkeit, und zwar solcher Art, dass ihre Wirklichkeit wie die des Subjekt-Ich als innere im Unterschiede von der äusseren der Naturordnung angesehen wird.

Die Naturordnung ist eine allen Menschen gemeinsame insoweit, als sie mittelst der Grundsätze des reinen Verstandes in jedem entwickelten Selbstbewusstsein aus der individuellen Vorstellungsreihe seiner Selbstwahr-

nehmung hervorgebracht worden, d. h. insoweit, als in jedem normal beanlagten Menschen sein individuelles Bewusstsein sich zum Gattungsbewusstsein der Menschheit erweitert hat. Aber innerhalb des Kreises, welchen die Grundsätze des reinen Verstandes für das Gattungsbewusstsein der Menschheit umschreiben, ist die Naturordnung für verschiedene Menschen eine mannigfach verschiedene. Denn das Gattungsbewusstsein der Menschheit bekundet sich in seiner fortschreitenden Ausbildung auf theoretischem Gebiet als Wissenschaft, zumal Naturwissenschaft, mit dem ganzen Erkenntnisreichtum, den sie unter Anleitung der reinen Verstandesgrundsätze aus beobachteten Erfahrungstatsachen durch Induktion, Experiment und Rechnung erarbeitet hat und erarbeitet. Je weiter und tiefer nun das Selbstbewusstsein des Individuums auf theoretischem Gebiet in das Gattungsbewusstsein der Menschheit ein- und aufgeht, um so gehaltvoller, bestimmter und zusammenhängender ist die Naturordnung, die es aus der ersten Vorstellungsreihe in seinem Objekt-Ich als zweite Vorstellungsreihe desselben erzeugt. Zwischen der Natur aber, welche Individuen in ihrem Selbstbewusstsein nur zufolge der reinen Verstandesgrundsätze erstehen lassen, mithin über den Inbegriff von Dingen und mannigfaltigen an ihnen nach allgemeinen Kausalzusammenhängen und Wechselwirkungen auftretenden Eigenschaften hinaus nicht gestalten, und jener Natur, welche ein zum naturwissenschaftlichen Gattungsbewusstsein gesteigertes Selbstbewusstsein als ein bis in alle Einzelbeziehungen spezialisiertes Reich von Gesetzen komponiert, ist ein Abstand, den eine Stufenfolge extensiv und intensiv mehr oder minder vollendeter Gebilde in dem Selbstbewusstsein der von wissenschaftlicher Erkenntnis mehr oder minder befruchteten Gemüter ausfüllt. Dazu kommt schliesslich,

dass ausnahmslos die Gestaltung und Vollendung der Gebilde, die sich als im einzelnen verschieden geartete Natur im Selbstbewusstsein der Individuen erheben, auch davon abhängt, ob in dem letzteren über den durch die Grundsätze des reinen Verstandes bestimmten Kreis der Naturordnung eine Gedankenrichtung auf die jenseits der Grenzen desselben für die Vernunft sich auftuende Ideenwelt vorhanden ist oder nicht.

Der dritte Paralogismus der rationalen Psychologie.

Der dritte Paralogismus der rationalen Psychologie zieht einen falschen Schluss, weil er die logische Einheit des Selbstbewusstseins, die logische Identität des Ich im zeitlichen Verlauf von dessen Gedanken, Anschauungen, Begehrungen und Gefühlen, die logische Sichselbstgleichheit des Ich zu aller Zeit im Wechsel der verschiedenen, von Zeitpunkt zu Zeitpunkt eintretenden und verschwindenden Zustände desselben unterschiebt der realen Einheit, der realen Identität des ausser aller Zeit befindlichen uns unbekannten Wesens, das in uns denkt und anschaut, fühlt und begehrt.

Die Personalität der Seele besteht darin, dass die Seele als einfache intellektuelle Substanz numerisch identisch, d. i. ein einziges und ewig ein und dasselbe Wesen ist. Dies folgert die rationale Psychologie daraus, dass die Seele als Gegenstand des inneren Sinnes sich der numerischen Identität ihrer selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist. Damit aber verfällt sie in den dritten Paralogismus.

Jeder Mensch schreibt seiner Seele als dem Gegenstande seines inneren Sinnes mit Recht Personalität deshalb zu, weil er sich seiner in der von ihm vergegenwärtigten, eigenen, ganzen Lebenszeit als eines

und desselben beharrlichen Selbst mit verschiedenen, in verschiedenen Zeitpunkten wechselnden Bestimmungen bewusst ist. Daraus folgt aber nicht, dass jeder andere Mensch meine Seele oder mein Selbst als ein Selbst erkennen muss, welches in aller Zeit, in der es von ihm vorgestellt wird, beharrlich und ein und dasselbe ist; und es folgt daraus noch viel weniger, dass ich oder ein anderer meine Seele oder mein Selbst als ein Wesen erkennen muss oder erkennen kann, das ausser aller Zeit d. i. ewig als ein und dasselbe für sich besteht.

Wenn ich in der äusseren Erfahrung einen Gegenstand als numerisch identisch oder als einen und denselben erkenne, dann achte ich auf das, was an ihm das eigentliche Subjekt dadurch ausmacht, dass es an ihm zu aller Zeit beharrt, während an ihm die verschiedenen übrigen Bestimmungen zu verschiedenen Zeiten auftreten und verschwinden, d. i. wechseln. An einem Baume ist das eigentliche Subjekt die Formation von Wurzel, Stamm und Krone, weil diese, solange der Baum existiert, als eine und dieselbe Formation unter mannigfachen sonstigen Veränderungen beharrt. Sie wird als beharrlich in einer allen Menschen gemeinsamen Zeit erkannt, weil wir, mit den reinen Begriffen der Substanz und des Akzidenz ausgerüstet und dadurch zur Unterscheidung des Bleibens und des Wechsels von Empfindungen, von Wahrnehmungen befähigt, in der Gruppe von Wahrnehmungen, die zur Zusammensetzung des Baumes gegeben worden, diejenigen zu Akzidenzen verbinden, die sich durch ihr Wechseln, und diejenigen zur Substanz, die sich durch ihr Bleiben dazu eignen. Damit wird die Formation des Baumes als dessen Substanz, dessen substanzielle qualitative und quantitative Einheit als sein, mit sich identisches Subjekt erkannt, das in der ganzen, allen Menschen

gemeinsamen, d. i. objektiven Zeit seines Bestehens ein einziges und ein und dasselbe Subjekt bleibt.

Anders aber steht es um die Erkenntnis der Beharrlichkeit, der Sichselbstgleichheit, der numerischen Identität, wenn ich mich selbst betrachte. Dann werde ich mir ein Gegenstand des inneren Sinnes. Als Gegenstand des inneren Sinnes schaue ich meinen inneren Zustand unmittelbar in der Zeit an; denn die Zeit ist die Form des inneren Sinnes. Ich bin mir also meiner Bestimmungen, d. h. meiner Wahrnehmungen, Gefühle, Begehrungen unmittelbar d. h. ohne Anwendung einer Kategorie, wie sie in der Zeit fliessen, bewusst, und indem ich mir bewusst bin, dass sie die meinigen sind, d. h. dass ich selbst und immer ich selbst es bin, der sie nacheinander, d. h. in der Zeit hat, so bin ich mir auch in der ganzen Zeit, in der ich sie habe, sowohl meiner selbst als eines einzigen, numerisch identischen Selbst, als auch der Zeit, in der ich mir meiner als eines numerisch identischen Selbst bewusst bin, als meiner Zeit, d. h. als Bestandstück meines Selbst bewusst. Wenn nun derjenige, der sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, eine Person genannt wird, so braucht die Persönlichkeit der Seele d. h. meines Selbst nicht geschlossen zu werden, sondern der Satz: ich bin oder mein Selbst ist eine Person, und der Satz: ich bin mir meiner selbst in der Zeit bewusst, oder ich bin mir meiner in der Zeit als eines einzigen und eines desselben Selbst bewusst, ist ein völlig identischer Satz, und ein Satz, der a priori gilt, weil er bloss aussagt, was das Selbstbewusstsein in seinem zeitlichen Bestande ist. Er sagt nichts mehr, als: in der ganzen Zeit, in der ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit als meiner Zeit, oder bin ich mir dieser Zeit als zu meinem einheitlichen Selbst gehörig bewusst, und

es ist einerlei, ob ich sage: in der ganzen Zeit, in der ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit als zu meinem einheitlichen Selbst gehörig bewusst, oder ob ich sage: in der ganzen Zeit, in der ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir meiner selbst als numerisch identisch in dieser Zeit d. h. als Person bewusst.

Diese Zeit, in der ich mir meiner bewusst bin, ist meine subjektive Zeit, d. h. die Zeit, die als Form meines inneren Sinnes allein in mir ist, allein meinem Bewusstsein zugehört. In ihr bin ich mir der Identität meines Selbst, meiner Person unausbleiblich bewusst. Wenn mich aber ein anderer betrachtet, so hat er mich als Gegenstand seiner äusseren Anschauung vor sich in der objektiven Zeit, die er aus der Form seines inneren Sinnes, also aus seiner subjektiven Zeit zur objektiven gemacht hat dadurch, däss er seine äusseren Wahrnehmungen, die ihm in seiner subjektiven Zeit verflossen, durch Anwendung der Kategorien, der Schemata und der Grundsätze des reinen Verstandes in Gegenstände der Erfahrung verwandelte und damit diese Gegenstände in eine allen Menschen gemeinsame Zeit einordnete. In diese hat er auch mich als Gegenstand seiner äusseren Anschauung, d. h. meine Person, soweit sie durch meinen Körper kenntlich ist, oder genau genommen nur meinen Körper eingereiht, und ihm legt er Beharrlichkeit bei wie jedem Körper, den er anschauend und denkend als Gegenstand der äusseren Erfahrung erkennt. Dagegen kann er mein inneres Selbst nicht als beharrlich, nicht als numerisch identisch erkennen. Denn er schaut es weder in meiner eigenen, noch in seiner eigenen subjektiven Zeit, noch auch in der objektiven Zeit an, da er auf dasselbe keine Kategorie hat anwenden können, und er kann eine solche nicht anwenden, weil ihm jede An-

schauung von meinem inneren Selbst fehlt, ohne jede Anschauung oder Wahrnehmung aber die Anwendung einer Kategorie unstatthaft und unmöglich ist. Er wird zwar die Beharrlichkeit und die numerische Identität meines inneren Selbst einräumen, weil er ein Stück meiner Person, nämlich meinen Körper als beharrlich und als einen und denselben erkennt; aber diese Einräumung ist keine Erkenntnis.

Kann aber das innere Selbst oder die Seele im Sinne einer denkenden Substanz, die das Prinzipium des Lebens in der Materie ist (Kr. d. r. V., 2. Orig.-Aufl., S. 403), nicht einmal im Gebiete der Erfahrung so erkannt werden, dass ihr als dem Gegenstande des inneren Sinnes Beharrlichkeit und numerische Identität beizulegen wäre, — um wieviel weniger kann an ihr als einem Gegenstande jenseits aller Erfahrung die eine oder die andere dieser Bestimmungen durch einen Schluss der rationalen Psychologie erkannt werden, welcher sich auf nichts andres gründet, als dass ich mir meiner als eines in verschiedenen Zeiten identischen Selbst bewusst bin.

Diese Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten ist nichts weiter, als die logische Identität des Ich, d. h. eine qualitative Einheit oder eine Vereinigung aller meiner Vorstellungen — Wahrnehmungen, Anschauungen, Begriffe, Gefühle und Begehrungen — vermittelst des Ich, unter welchem sie alle so befasst werden, dass es in jeder derselben enthalten ist. Diese qualitative Einheit wird zur quantitativen Einheit nur dadurch, dass das Ich, welches alle Vorstellungen durchzieht, von ihnen abgesondert und als Eine einzige und eine und dieselbe Vorstellung festgehalten wird. Diese qualitative und quantitative Einheit des Ich ist allerdings eine unumgängliche und notwendige Bedingung aller unserer Er-

kenntnis, ohne welche für uns Erkenntnis gar nicht möglich wäre. Aber sie ist doch nur eine formale Bedingung unserer Erkenntnis, die formale Bedingung der Vereinigung und des Zusammenhanges unserer Vorstellungen; sie ist die Form, welche unsere Wahrnehmungen, Anschauungen, Begriffe, Gefühle und Begehrungen annehmen müssen, wenn die Erscheinungen unsres äusseren und inneren Sinnes zu Gegenständen der Erfahrung werden sollen. Aber diese Form der Einheitlichkeit, welche unsre Vorstellungen annehmen müssen, wenn aus den Vorstellungen von Erscheinungen Erkenntnis von Gegenständen werden soll — eine Form, die eben unser einheitliches, identisches Ich ist — berechtigt keineswegs zu einem Schluss auf die Einheitlichkeit, die numerische Identität des Subjekts, welches den Erscheinungen unsers inneren Sinnes zugrunde liegen mag. Denn es ist sehr wohl denkbar, dass dieses übersinnliche Subjekt eine Mehrheit von Elementen in sich schliesse, oder von solcher Beschaffenheit sei, dass es weder durch den Begriff der Einheit, noch den der Vielheit könnte getroffen, bezeichnet, charakterisiert werden. Sehen wir von dem letzteren Falle ab, so bliebe doch denkbar, dass es aus einer Gruppe übersinnlicher Elemente zusammengesetzt wäre, deren Zusammenbestehen das Hervortreten der Ich-Form in uns nur dann ermöglichte, wenn ein uns unbekannter Einfluss von einem Element auf ein zweites, von dem zweiten auf ein drittes sich fortpflanzte, bis dann erst in einem vierten Element — aber einzig und allein auf Grund der vorangegangenen Fortpflanzung jenes Einflusses durch jene drei Elemente — die Fähigkeit entstände, in uns die einheitliche Ich-Form hervor und wach zu rufen. Dann würde ungeachtet der logischen numerischen Identität unsres Ich in dem übersinnlichen Subjekt, das uns zugrunde

läge, eine solche Mehrheit und ein solcher Wechsel vorhanden sein, dass wir, bei Belegung jenes übersinnlichen Subjekts in uns mit dem gleichlautenden Namen unsres Ich, doch keineswegs eine Einheitlichkeit und Identität desselben anerkennen und prädizieren dürften.

Der Satz einiger alter Schulen (des Heraklit), dass alles ohne Ausnahme beständig und gleichmässig fliesse, kann nicht gelten, wenn man den Grundsatz der Beharrlichkeit als einen Grundsatz erkennt, ohne dessen Giltigkeit eine Erfahrungserkenntnis nicht möglich ist, d. h. den Grundsatz: sollen Erscheinungen Gegenstände der Erfahrung werden, so müssen sie ein Beharrliches, eine Substanz enthalten als den Gegenstand, Wandelbares aber als blosse Bestimmung des Gegenstandes, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert. Gäbe es keine beharrliche Erscheinung für den äusseren Sinn, so könnte keine Erfahrung zustande kommen. Also ist der Heraklitische Satz für unsere Erfahrungswelt nicht giltig. Aber durch die Einheit des Selbstbewusstseins wird er nicht widerlegt. Zu meinem Selbst zähle ich nur dasjenige, dessen ich mir bewusst werde. Soll ich mir nun verschiedener Zustände, die in der Zeit aufeinander folgen, mithin in verschiedene Zeitpunkte fallen, so bewusst werden, dass ich sie als die meinigen anerkenne, dass ich es bin, der sie hat und sie nacheinander zu verschiedenen Zeiten hat, so muss ich mir allerdings meines Ich als eines und desselben Ich bewusst sein, das in der ganzen Zeit, in der jene Zustände ablaufen, immer und immer dieses Ich bleibt, für welches sie ablaufen. Denn würde ich mir bewusst, dass mein Ich sich änderte, d. h. jetzt dieses Ich und bald darnach ein andres Ich wäre, so müsste ich 1. die verschiedenen in der ganzen Zeit ablaufenden Zustände dem einen Ich für eine Zeitstrecke und dem andern Ich für eine zweite Zeitstrecke

als ihnen gehörig zuteilen, nicht aber einem einzigen Ich, und müsste, um eine solche Zuteilung ausführen zu können, 2. noch ein drittes wahrhaft und wirklich einheitliches, mit sich identisches Ich haben, welches das erste und das zweite Ich getrennt hielte und gleichzeitig verbände als solche, die verschieden seien und verschiedene Zustände hätten in verschiedenen Zeiten: die Identität, das Bleiben und Sichselbstgleichbleiben, die Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit meines Ich ist aber nur giltig für mich allein. Denn mein Ich ist ein blosser Gedanke in mir, der alle meine stets fliessenden sonstigen Gedanken, Anschauungen, Wahrnehmungen u. s. w. zusammenhält als der einzige nicht fliessende Gedanke. Dieser Gedanke kann jedoch von mir nicht angeschaut werden und noch viel weniger von einem andern. Daher ist er weder mir, noch einem andern, und diesem noch weniger als mir in einer beharrlichen Erscheinung gegeben, während jede materielle Substanz, die ich als beharrlich, als nicht fliessend erkenne, mir faktisch und wirklich in beharrlicher Erscheinung gegeben ist. Wie kann ich daher mein Ich als beharrlich erkennen? Ich kann mich nur als beharrlich denken; aber dazwischen, dass ich etwas als beharrlich denke, und dass etwas wirklich beharrlich ist, — dazwischen ist ein grosser Unterschied. Da ich mich nur als beharrlich denken, doch nicht auch als beharrlich anschauen kann, und da ich weiss, dass mein mich als beharrlich Denken nur ein blosser beharrlicher Gedanke in mir ist, so kann ich niemals ausmachen, ob mein Ich, das ich beharrlich als beharrlich denke, über mein Denken hinaus beharrlich ist, d. h. auch dann als ein beharrliches Etwas in mir wäre, wenn es nicht von mir gedacht würde. Da mein Ich, so viel ich weiss, nichts als ein blosser Gedanke ist, und da ich weiss, dass alle meine andern Gedanken

fliessen, so wäre es doch möglich, dass auch mein Ich flösse und nur dann nicht flösse, wenn es als nicht fliessend gedacht wird. Wenn das Ich aber nur als ein Gedanke erwiesen werden kann, der alle anderen Gedanken zusammenhält, nicht aber erwiesen werden kann als etwas, das nicht bloss im Denken und durch das Denken besteht, so kann es eben damit auch nicht als ein für sich bestehendes Subjekt oder als eine Person erwiesen werden, die als einfache intellektuelle Substanz ein einziges und ewig ein und dasselbe Wesen ist.

Kann aber die Personalität des Ich nicht erwiesen werden, so kann es noch viel weniger die Personalität der Seele, welche eben aus jener soll hergeleitet werden.

Es ist indes merkwürdig, dass erst jetzt die ganze Personalität der Seele soll erwiesen werden, d. h. nicht bloss dass die Seele sich zu verschiedenen Zeiten und zu allen Zeiten, nämlich sowohl im Leben, als auch nach dem Tode ihrer selbst bewusst sein könne und werde, sondern dass auch die Voraussetzung der Personalität der Seele, nämlich ihre Beharrlichkeit und Substanzialität statthabe. Denn die Substanzialität der Seele zu beweisen, — darauf ging die rationale Psychologie gleich zu Anfang aus. Hätte sie diesen Beweis dort so führen können, dass wir hier die Substanzialität der Seele als erwiesen und feststehend voraussetzen dürften, so würden wir freilich daraus noch nicht die wirkliche Fortdauer des Bewusstseins, aber doch die Möglichkeit einer solchen Fortdauer erweisen können, d. h. erweisen können, dass die Seele, wenn sie auch im Tode ihr Bewusstsein verlöre, doch, da sie Substanz und beharrlich sei, nach dem Tode des Leibes von neuem ihr Bewusstsein wieder gewinnen oder wieder erzeugen könne. Dies wäre zum

Erweise der Persönlichkeit der Seele schon hinreichend. Denn die Persönlichkeit als einfache und beharrliche intellektuelle Substanz hört dadurch nicht selbst sofort auf, dass ihre Wirkung — das Bewusstsein — eine Zeit hindurch unterbrochen wird. Hätte die rationale Psychologie die Substanzialität der Seele erweisen können, so würde sie berechtigt gewesen sein, aus der Substanzialität der Seele die Einfacheit, aus der Einfachheit die Beharrlichkeit (Unzerstörbarkeit, Indelebilät), aus der Beharrlichkeit die Personalität, und aus der Personalität das numerisch identische Ich-Bewusstsein derselben bei allem Wechsel von deren Zuständen zu folgern. Um aber die Substanzialität der Seele als absolut real zu erkennen, hätte die rationale Psychologie imstande sein müssen, unser Selbst in seinem An-sich und das an-sich-seiende Wesen desselben als substantia noumenon zu erkennen. Dazu ist sie aber so wenig imstande, dass sie die Seele des Menschen nicht einmal als substantia phaenomenon zu erweisen vermag. Denn um die Seele des Menschen als substantia phaenomenon zu erweisen, müsste zuerst in unserem Inneren eine beharrliche Erscheinung gegeben sein, auf welche dann die Kategorie der Substanz anzuwenden wäre. Eine solche Erscheinung ist aber nicht gegeben. Daher hat die rationale Psychologie auch nicht davon ausgehen können in dem Schlusse auf die Substanzialität der Seele, mit dem sie ihren ersten Paralogismus beging. Sondern statt aus der Erfahrung die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes in unserem inneren Sinne zugrunde zu legen, schloss sie aus dem Ich als dem absoluten Subjekt aller unserer Urteile, d. h. lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den alles Denken auf das Ich als das allem Denken gemeinschaftliche Subjekt hat, dem alles Denken inhäriert, auf die Substanzialität der Seele,

— eine bloss nominelle Substanzialität, d. h. eine solche, die bloss bedeutet: erstes und letztes Subjektsein in allen möglichen Urteilen, aber keineswegs bedeutet: reale Beharrlichkeit des denkenden Wesens. Und nun soll erst die Beharrlichkeit des denkenden Wesens, die Beharrlichkeit der Seele aus der numerischen Identität unseres ganzen Selbst, unserer Person, und die numerische Identität unserer Person aus der numerischen Identität unseres Ich gefolgert werden. Es ist aber eben gezeigt worden, dass die numerische Identität der Person keineswegs daraus folgt, dass das Ich in aller Zeit, in der es sich seiner bewusst ist, sich immer als eines und desselben Ich bewusst bleibt. Daher hat auch dort, wo der Paralogismus der rationalen Psychologie in ihrem Schlusse auf die Substanzialität der Seele enthüllt wurde, statt dieses Paralogismus nicht ein richtiger Schluss zum Erweise der Substanzialität der Seele auf die Identität des Ich gegründet werden können.

Indessen kann, wie der Begriff der Substanzialität und der Begriff der Einfachheit, so auch der Begriff der Persönlichkeit der Seele Geltung erhalten, wenn er ebenfalls bloss transzendental, d. h. als Bedingung unserer Erkenntnis genommen wird. Wie für uns Erkenntnis nur stattfinden kann, wenn das Ich das letzte Subjekt in allem unseren Denken ist, d. h. das Subjekt, das man niemals zum Prädikat von etwas anderem machen kann, und das man immer als dasjenige ansehen muss, dem alle Gedanken als Akzidenzen von dessen Dasein und Bestimmungen von dessen Zustand inhärieren, und wie für uns ferner Erkenntnis nur stattfinden kann, wenn das Ich als absolute, als unteilbare und unverteilbare Einheit des Subjekts vorausgesetzt wird, welche alle Gedanken logisch dirigiert, eben so kann für uns Erkenntnis nur stattfinden, wenn

das Ich als das numerisch identische, in allem Denken sich immer gleich bleibende und alle Gedanken durchgängig in einem einheitlichen und stets einem und demselben Bewusstsein miteinander verknüpfende Subjekt bestehen bleibt, — dessen an sich seiendes Wesen uns übrigens nie bekannt wird.

Dieser Begriff der Persönlichkeit ist auch zum praktischen Gebrauch, d. h. zur praktischen Erkenntnis in der Ethik hinreichend, nämlich hinreichend, um an die psychologische Persönlichkeit, d. h. das Vermögen, sich seiner selbst in seinen verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewusst zu werden, die moralische Persönlichkeit zu knüpfen als Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur und als das Vermögen, von der Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen so unterworfen zu sein, dass die Person d. h. das Wesen, das im Unterschiede von allen Sachen absoluten Wert hat als Selbstzweck (VIII, 56), in seiner zur Sinnenwelt gehörigen Person unterworfen ist seiner eigenen Persönlichkeit — der Freiheit unter moralischen Gesetzen, — sofern diese als zur intelligiblen Welt gehörig betrachtet wird (IX, 24. VIII, 214 u. 215).

Aber wir können auf den Begriff der psychologischen Persönlichkeit, d. i. den Begriff des identischen Selbst niemals die Erkenntnis einer Fortdauer unseres Subjekts nach dem Tode gründen. Diese Erkenntnis würde eine synthetische Erweiterung unserer Selbsterkenntnis aus blossen Begriffen der reinen Vernunft sein. Der blosse Begriff des identischen Selbst kann aber immer nur eine analytische Erkenntnis gewähren, da er sich stets um sich selbst herumdreht. Was hinter der Materie als transzendentales Objekt oder als Ding an sich vorhanden sein mag, ist uns zwar gänzlich unbekannt. Aber die Materie, sofern sie Erscheinung ist, kann als beharrlich erwiesen werden, weil uns von ihr eine

beharrliche Erscheinung in der Anschauung gegeben ist. Die Materie kann also als beharrliche Erscheinung beobachtet werden, indem sie sich mir als etwas Äusserliches und von mir Verschiedenes darstellt. Wenn ich aber mein blosses Ich beobachten will, darauf hin, ob es bei dem Wechsel aller meiner übrigen Vorstellungen auch wechselt, oder ob es das einzig Bleibende ist in diesem Wechsel, so „habe ich kein anderes Korrelatum meiner Vergleichungen, als wiederum Mich selbst“, d. h. so habe ich nichts, woran ich mein Ich in seinem Wechseln oder Bleiben messen, woran ich mein Ich halten kann, um zu beobachten, ob es wechsele oder bleibe, als wiederum mein Ich mit der allgemeinen, durch keine einzelne Beobachtung zu bestätigenden Voraussetzung, dass es mit sich identisch bleibe in dem Wechsel seiner Vorstellungen. Ich kann daher auf die Frage, ob mein Ich wechsele oder bleibe, immer nur eine tautologische Antwort geben, d. h. die Antwort: ich stelle mein Ich als mit sich selbst identisch bleibend vor im Wechsel aller seiner Vorstellungen. So kann ich über diese Vorstellung niemals hinaus und an das Ich herankommen, das ich in mir beobachten will. Ich schiebe immer meine Vorstellung meines Ich, dass ich eins und mit mir identisch bleibe, — eine Vorstellung, die ich habe, sofern ich Subjekt-Ich bin, das die Vergleichung anstellt, — meinem Ich als Vergleichungs-objekt unter, an dem ich durch Beobachtung feststellen will, ob es als Objekt der Beobachtung die objektive Eigenschaft des Eins- und Sich-selbst-gleichbleibens habe. Ich lege die in meinem Denken notwendig vorhandene Identität meines Ich als denkenden Subjekts auch wieder meinem Ich bei, wenn ich von ihm nicht als denkendem Subjekt, sondern als seiendem und der Beobachtung zu unterwerfenden Objekt wissen will, ob es als solches Beobachtungsobjekt im Sein die Eigenschaft der Iden-

tität, des Eins- und Sich-selbst-gleichbleibens habe, oder nicht. Ich setze also immer voraus, dass das Ich als Objekt diese Eigenschaft besitze, während ich doch nicht voraussetzen wollte, sondern auf Grund einer Beobachtung zu wissen verlangte, ob es als Objekt diese Eigenschaft wirklich habe, oder nicht wirklich habe.

Über den ersten Teil der ersten Antinomie der spekulativen Vernunft.*)

Geehrte Festgenossen!

Die Philosophie ist eine Wissenschaft, aber sie ist zugleich der Kunst verwandt, und der Beruf des wirklichen Philosophen nicht bloss eine wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit, sondern dazu noch Betätigung einer Geisteswürde, Entfaltung und Auslebung einer bedeutenden Persönlichkeit. Mit jeder Wissenschaft teilt die Philosophie die Forschung nach Wahrheit, mit der Kunst die Sublimierung von Empfindungs-, von Gefühlsstoff und Gedankengehalt zu reiner Form sowie die Organisierung und Darstellung von Ideen in einem gegliederten und zur Totalität abgeschlossenen Ganzen. Aber ihr ist, wo immer sie in ihrer Vollendung auftritt, ausserdem eigen die universelle Manifestation exemplarischen Menschentums in Gestalt origineller Individualität und eigenartigen Charakters. Daher besitzen die literarischen Werke des echten Philosophen, soweit sie einen gelungenen, treuen

*) Dieser Aufsatz ist von Arnoldt zu einem Vortrage benutzt, den er am 22. April 1904 in der Kant-Gesellschaft zu Königsberg gehalten hat. Die Einleitung und der Schluss sind bei dieser Gelegenheit hinzugefügt. Der Vortrag ist schon abgedruckt im 41. Bande der Altpr. Monatsschr. Heft 3 u. 4.

Abdruck des Humanitätstypus enthalten, den er unter dem Einfluss der von dem Standpunkt seiner gesamten Weltauffassung ergriffenen Wahrheitserkenntnis in sich ausbildete, eine länger sich bewährende Kraft aktueller Wirksamkeit, als die von noch so grossen Forschern geschaffenen, rein scientifischen Produktionen, die antiquiert zu sein pflegen, wenn ihre Resultate Gemeingut der Wissenschaft geworden.

Diese Langlebigkeit, diese sozusagen irdische oder sinnliche Unsterblichkeit geniessen philosophische Werke ebenso, wie die klassischen Schöpfungen der Kunst. Beide faszinieren noch die spätesten Generationen, obschon, wenigstens an poetischen Schöpfungen, einzelne Anschauungs- und Darstellungsweisen spätere Geschlechter fremdartig berühren, und in den philosophischen Werken einzelne Erkenntnisresultate, deren Gewinn ursprünglich bedeutende Denkarbeit kostete, nachmals als selbstverständlich, ja trivial erscheinen, weil sie als ausgemachte Einsichten in das allgemeine wissenschaftliche Bewusstsein übergegangen sind.

Diese Charakteristik, die für die Werke aller aus der Fülle ihres reichen Geisteslebens produzierenden und durch die Ausprägung ihrer inneren Würde imponierenden Anbauer und Pfleger der Philosophie zutrifft, gilt vorzugsweise von den Schöpfungen Kants, der unter allen, von denen die Geschichte wissenschaftlicher Kultur berichtet, neben Plato und wohl noch über Plato als Menschheitslehrer hervorragt, welcher dem in der Menschenvernunft sich erhebenden Urbilde eines Gesetzgebers ihrer selbst nahezu gleichkam. Die eminente Autorität, Gewichtigkeit und Kraft, welche die Philosophie Kants aus der Synthese objektiver Vernunftgesetzgebung und subjektiver Bewahrheitung derselben in der Persönlichkeit ihres Urhebers gewann, bewirkt, dass ihre Feste trotz aller der Stürme, die bald auf

ihre gesamten Werke, bald auf einzelne ihrer Bastionen gewagt und oft mit unbesonnenem Hochmut als Siege und Eroberungen in lauten Triumphen gefeiert wurden, sich schliesslich noch immer nicht nur in ihren inneren Bezirken, sondern auch in ihren äusseren Vorwerken unbezwungen und unerschüttert gezeigt hat. Daher geschieht es auch, dass, wer Kants Philosophie beurteilt, immer zugleich ein Urteil über sich selbst ergehen lässt, über das Mass seines Verständnisses derselben wie über die Moralität seiner eigenen Gesinnung und die Humanitätsform, die er bei seiner Lebensführung auszugestalten bestrebt oder wenigstens geneigt ist.

Ein solcher Rang wird der Kantischen Philosophie heutzutage wenn nicht von allen, die mit der Geschichte der philosophischen Systeme und ihrer Urheber vertraut sind, doch von den meisten derselben zugestanden, und unter ihnen nicht nur von den Anhängern, sondern auch den Bestreitern, sei es einzelner, sei es nahezu sämtlicher Bestandteile ihres Lehrinhalts. Denn trotz jener Anerkennung hat, abgesehen von den Kreisen, in denen an Stelle der Vernunft-Autorität der Glaube an übernatürliche Offenbarung, an Tradition und an Tatsachen herrschend ist, auch unter den Philosophen eine mannigfache Gegnerschaft gegen Kants System nicht aufgehört, obschon sie, wie angedeutet, sich noch immer als unkräftig erwies insofern, als einerseits wider jeden Gegner desselben und einzelner von dessen Doktrinen stets neue Verteidiger auftraten, und andererseits das fort und fort sich geltend machende Bedürfnis nach neuen Gesamt- und Spezial-Auflagen der Werke Kants das aktuelle Bestehen und die belebende Wirkungskraft seiner in hellem Glanze strahlenden Gedankenwelt an den Tag legte.

Seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zur Ostermesse des Jahres 1781 hat die in ihr an der

Metaphysik vorgenommene Revolution, d. h. jene der Kopernikanischen Betrachtung der Himmelsbewegungen analoge Veränderung in der Methode des Intelligierens, der gemäss unsere Erfahrungserkenntnis sich nicht nach den Gegenständen der Erfahrung, sondern die Gesamtheit der Erfahrungsgegenstände sich nach unserer Erkenntnis richtet, nunmehr fast vier Menschenalter hindurch dem philosophierenden Teile der Menschheit Impulse zu dem Entwurf eines metaphysischen Weltbildes geliefert, welches dem vom naiven Bewusstsein unter psychologischen Einflüssen erzeugten diametral opponiert ist. Auch bringt diese revolutionierte und revolutionierende Denkweise eine Reihe einzelner Expositionen und Doktrinen mit sich, die den Annahmen und Reflexionen nicht nur des common sense, sondern auch denen hoch entwickelter und philosophisch gebildeter Intellekte zuwiderlaufen, und es scheint mir heute, wo wir zur Feier des auf Kants hundertjährigem Todestag folgenden Geburtstages versammelt sind, dieser Feier nicht unangemessen, wenn ich eine seiner am meisten bestrittenen Lehrmeinungen, nämlich seine Lehre von den Antinomien der spekulativen Vernunft insoweit zu rechtfertigen versuche, als es innerhalb der Frist, für die ich mir von Ihnen geneigtes Gehör erbitten darf, angänglich ist.

Da ist es nun durchaus unmöglich, innerhalb der Grenzen, die mir diese Rücksicht setzt, jene ganze Lehre zum Gegenstand der Rechtfertigung zu machen. Vielmehr werde ich nur auf eine einzige Antinomie unsere Betrachtung hinlenken dürfen, und da liegt es doch am nächsten, zu dem angegebenen Zwecke gleich die erste vorzunehmen, deren Thesis lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen", deren Antithesis dagegen: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Gren-

zen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.“ (R. II, 338). Wenn ich aber die Rechtfertigung dieser Antinomie im Sinne Kants, mithin die Verteidigung der Beweise, die er für die Thesis wie für die Antithesis derselben geliefert hat, einigermassen gründlich durchführen will, so bin ich genötigt, wiederum mit Rücksicht auf die meinem Vortrage zugemessene Frist, noch eine weitere Einschränkung zu machen. Da nämlich sowohl die Thesis, wie die Antithesis der ersten Antinomie sich in zwei Teile zerlegt, so werde ich hier und heute mir nur erlauben dürfen, auf den einen Teil der Thesis und den ihm entsprechenden der Antithesis einzugehen, und da liegt es doch wieder am nächsten, dass ich die beiden ersten Teile der ersten Antinomie, mithin den Satz der Thesis: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit“ mit seinem Beweise und den Gegensatz der Antithesis: „Die Welt hat keinen Anfang, sondern ist in Ansehung der Zeit unendlich“ mit seinem Beweise zu verteidigen unternehme.

Voraus schicke ich die Erinnerung, dass Kant behauptet hat: Wenn, wie es gewöhnlich geschieht, die Weltdinge, die Gegenstände der Natur nicht als blosse Erscheinungen, sondern als für sich bestehende Gegenstände oder als Dinge an sich selbst genommen werden, und die Vernunft über die Welt in der Art spekuliert, dass sie zu dem in der Welt gegebenen Bedingten seine Reihen von Bedingungen in deren absoluter Totalität zu erfassen sucht, so tut sich ein Widerstreit hervor, der nicht etwa beliebig erdacht, sondern unvermeidlich ist und ausser der schon angegebenen Antinomie noch drei andre enthält, nämlich als zweite den Satz: Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen, und den Gegensatz: Es existiert überall nichts Einfaches in der Welt, sondern alles in ihr ist

zusammengesetzt, als dritte Antinomie den Satz: Es gibt in der Welt Ursachen, durch Freiheit, und den Gegensatz: Es ist keine Freiheit, sondern Alles ist Natur, endlich als vierte den Satz: In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein notwendiges Wesen, und den Gegensatz: Es ist in ihr Nichts notwendig, sondern in dieser Reihe ist Alles zufällig. Ferner behauptet Kant: Dieser Widerstreit kann niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise dargetan werden können, und er setzte — im § 52 der Prolegomena — hinzu: „denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich“, und wiederholte — in der Anmerkung zum zweiten Teil des § 52 der Prolegomena (R. III, 110) —: „Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig, zu verantworten und dadurch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzutun“ (ibid. S. 111 Anm.). Diese Aussprüche Kants: „ich verbürge mich“, „ich mache mich anheischig zu verantworten“, gelten mir als sehr starke Gründe zu der Annahme, dass er bei der Aufstellung jener Beweise, die er — wie nie zu vergessen ist — nach seiner ausdrücklichen Angabe vom Standpunkt des für gewöhnlich festgehaltenen und für das naive Bewusstsein allgemein giltigen Realismus führen wollte, führte und führen musste, schwerlich werde, ja ich glaube: unmöglich könne einen Irrtum begangen haben. Wenn nun — abgesehen von Schopenhauer und Trendelenburg — sogar Denker wie Herbart und Lotze Einwände gegen Kants Antinomien, deren Beweise und Auflösungen erhoben, so rührt das, meine ich, nur daher, dass sie nicht den Gesichtspunkt festhielten, aus dem Kant die Antino-

mien behandelt hat, und wenn es mir gelingt, im Sinne Kants und im Anschlusse an ihn auch nur den ersten Teil der ersten Antinomie in der Art zu rechtfertigen, dass ich seine Beweise für die Thesis wie für die Antithesis, wie er behauptet hat, als einleuchtend und unwiderstehlich dartue, so darf meines Erachtens mit Recht das Präjudiz entstehen, dass auch seine Beweise für den zweiten Teil jener Antinomie, wie seine Beweise für die übrigen Antinomien bündig seien. Und so trete ich nunmehr den Beweis des ersten Teils der ersten Antinomie an, zunächst für die Thesis, sodann für die Antithesis.

Erster Teil der Thesis der ersten Antinomie.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit.

Beweis.

Hat die Welt keinen Anfang in der Zeit, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt — bis zu jedem gegenwärtigen Augenblick, wann immer auch dieser gegenwärtige Augenblick als gegenwärtig gesetzt oder angenommen wird — eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun ist aber eine verflossene, abgelaufene oder vollendete unendliche Reihe ein Widerspruch in sich. Diesen Widerspruch aber in meinem Denken lasse ich mir zu Schulden kommen, wenn ich eine Reihe von an und für sich wirklichen Weltzuständen annehme, welche unendlich sein soll. Denn die Unendlichkeit besteht darin, „dass die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann“ (R. II, 342 unten). Erkläre ich nun eine

Reihe von wirklichen Weltzuständen für unendlich, so müsste diese Reihe nicht nur a parte ante, sondern auch a parte post in der mir vorliegenden, gegenwärtigen Wirklichkeit unendlich, d. h. wie anfanglos, so auch endlos sein. Mit anderen Worten: ich müsste alle zukünftigen möglichen Weltzustände, welche noch erst werden wirklich werden, schon in dem gegenwärtigen Augenblick als wirkliche vor mir haben. Denn habe ich diese möglichen Weltzustände aus der Zukunft nicht schon in dem gegenwärtigen Augenblick vor mir, so ist die Hinzutuung eines Weltzustandes zu den andern ins Endlose — welche der Begriff einer unendlichen Reihe verlangt — in dem gegenwärtigen Augenblick zu Ende oder abgelaufen und vollendet, und ich habe in dem gegenwärtigen Augenblick keinen Weltzustand, den ich zu der nach oben oder rückwärts hin — a parte ante — niemals zu vollendenden, anfanglosen Reihe hinzutun könnte. Ich muss eben warten, bis ein neuer Weltzustand in der Wirklichkeit ankommt, den ich den bisher synthesierten wirklichen Weltzuständen, die mir aus der anfanglosen Reihe zur sukzessiven Synthesis zufliessen, hinzutun kann. Und wenn ein neuer Weltzustand nun wirklich angekommen ist, dann ist die Reihe der wirklichen Weltzustände wieder zu Ende, — es ist wieder „eine Ewigkeit abgelaufen“, „eine unendliche Reihe“ — die nie verflossen, sondern ununterbrochen und unaufhaltsam fliessend, und zwar als Reihe wirklicher Weltzustände fliessend sein soll — wiederum „verflossen“ (R. II, 338).

Trendelenburg sagt: Wer eine anfanglose Reihe von Weltzuständen annimmt, „lässt wahrscheinlich auch vorwärts den Verlauf nicht enden“. Dagegen sage ich: Er muss den Verlauf der wirklichen Weltzustände in jedem gegenwärtigen Augenblick

enden lassen, er mag wollen, oder nicht, denn die Weltzustände, durch die er den Verlauf nicht enden lassen will, nämlich die künftigen, hat er gar nicht zu seiner Verfügung. Er kann diese künftigen Weltzustände nur als möglich e, die kommen werden, sich vorstellen, und als solche, die, wenn sie gekommen sind, erst dann und nicht früher zu den wirklichen, die in dem gegenwärtigen Augenblick verflossen sind, werden hinzugetan werden. Aber so lange sie nicht wirklich da sind, sondern nur als bloss mögliche vorgestellt werden, können sie keine Verwendung bekommen, um die anfanglose Reihe der wirklichen Weltzustände davor zu schützen, dass sie zu Ende geht. Diese anfanglose Reihe der wirklichen Weltzustände hat mit jedem gegenwärtigen wirklichen Weltzustande, mit jedem in der Vergangenheit sowohl wie in aller Zukunft als gegenwärtig vorgestellten wirklichen Weltzustande ihr Ende erreicht, ist in jedem solchen Momente „abgelaufen", „verflossen" und „vollendet" während sie als unendliche Reihe, wie eine anfanglose, so auch eine endlose, ihrem Begriffe nach sein sollte. Aber sie ist in jedem Momente einer Gegenwart immer eine geendete, eine endliche Reihe wirklicher Weltzustände. Nun erstreckt sich ausser ihr eine endlose Reihe möglicher Weltzustände, die vielleicht in Zukunft werden wirklich werden, vor mich hin. Aber diese Reihe möglicher Weltzustände kann ich nicht mit der Reihe wirklicher Weltzustände synthesieren. Denn die Reihe möglicher Weltzustände ist bloss in meinem Kopfe, dagegen die Reihe wirklicher Weltzustände — der Annahme nach — ausser meinem Kopfe. Die anfanglose Reihe wirklicher Weltzustände, die in dem gegenwärtigen Moment ihr Ende erreicht hat, darf ich nicht fortsetzen wollen mit einer ganz anderen, in dem gegenwärtigen Moment erst

anfangenden Reihe bloss vorgebildeter Weltzustände, die sich in meinem Denken zwar als endlose vor mich hin erstreckt, aber rückwärts in der Wirklichkeit keineswegs unendlich ist, sondern eben in dem gegenwärtigen Moment ihren ganz und gar endlichen Anfang nimmt. Das Ende der anfanglosen Reihe wirklicher Weltzustände und der Anfang der endlosen Reihe möglicher Weltzustände sind nicht zusammenzubringen und zu verketten, sondern erfordern zwei voneinander durchaus verschiedene Synthesen.

Die anfanglose, mithin unendliche Reihe empirischer Weltzustände erreicht also mit jedem gegenwärtigen Weltzustande empirisch ihr Ende. Demnach ist diese unendliche Reihe in ihrem Prozessus fort und fort a parte post eine endliche Reihe, folglich eine unendliche endliche Reihe, d. i. ein in sich widersprechender, ein sinnleerer Begriff, welchem als solchem empirisch oder in der Wirklichkeit kein Gegenstand entsprechen kann. Und mit diesem Widerspruch verbindet sich ein zweiter, der dadurch entsteht, dass jene anfanglose Reihe a parte ante eben als anfanglose unendlich sein soll. Denn, wenn man nun, um die Totalität jener Reihe in einer empirischen Synthesis zu erfassen, den empirischen Regressus innerhalb jener antritt und zurückverfolgt, so kann man, eben weil die Reihe der Annahme nach in der Wirklichkeit, d. i. empirisch unendlich und anfanglos sein soll, nimmer einen Anfang derselben auffinden und empirisch antreffen. Also kann eine anfanglose Welt als eine empirisch gegebene, wirklich vorhandene, ausser unserem Kopfe, d. i. ausser unserem Intellekt und unserer Sinnlichkeit für sich bestehende Welt nicht da sein und als solche in ihrem Dasein niemals erkannt werden, da sie sowohl für unseren empirischen Begriff wie für unsere empirische Anschauung völlig unfassbar ist.

Der etwaige Einwurf, dass eine in jedem gegenwärtigen Augenblick abgelaufene, also a parte post endliche, aber a parte ante anfanglose, der Zeit nach unendliche Reihe wirklicher Weltzustände ohne Widerspruch denkbar sei, spiegelt eine Denkmöglichkeit nur dadurch vor, dass er erstens unter Vertauschung des Begriffs unendlich mit dem Begriff unbestimmt nur eine unbestimmt grosse, nicht eine unendlich grosse Weltreihe, und dass er zweitens die Reihe der wirklichen Weltzustände nicht als ganz gegeben vorstellt.

Unbestimmt gross ist eine Grösse, unbestimmt weit eine Reihe, die in ihrer Grösse oder Weite entweder als beliebig gross, als beliebig weit anzusetzen, oder als für den Vorstellenden gar nicht zu bestimmen gedacht wird. Eine solche Grösse wird indes stets als endliche Grösse gedacht, wo und wie immer auch ihr Anfang mag angenommen werden. Wird dagegen an dem transzendentalen Begriff der Unendlichkeit festgehalten, wonach diejenige Grösse unendlich ist, bei deren Durchmessung die sukzessive Synthesis der Einheit, mit welcher gemessen wird, niemals vollendet sein kann (R. II, 342 u. 343), so liegt es auf der Hand, dass der Begriff einer a parte ante der Zeit nach unendlichen oder anfanglosen Weltreihe, welcher als ein der Vernunftforderung der Totalität genügender nur als in einem sukzessiven Regressus erreichbar zu denken ist, niemals die ganze ewige Reihe verflossener Weltzustände erreichen kann, eben weil diese Reihe als unendliche ohne Anfang sein soll.

Wenn aber die Welt als empirisch gegeben nicht anfanglos da sein kann, und wenn sie als für sich bestehende Welt und als ein Ganzes angenommen wird, so muss sie notwendig einen Anfang in der Zeit haben.

Erster Teil der Antithesis der ersten Antinomie.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, oder sie ist in Ansehung der Zeit unendlich.

Beweis.

Nimmt man an: die Welt habe einen Anfang in der Zeit, so muss man weiter annehmen: entweder sie fange von selbst in einer leeren Zeit an, oder Welt und Zeit zusammen fangen von selbst an, oder die Welt fange durch eine andere Ursache, — durch Gott in der leeren Zeit an, oder Welt und Zeit zusammen fangen durch Gott an.

Von diesen vier Annahmen ist hauptsächlich die erste zu widerlegen, also die Annahme, dass die Welt von selbst in einer leeren Zeit angefangen habe. Denn die drei übrigen erledigen sich dadurch, dass sie als Begriffsverbindungen aufgewiesen werden, bei denen sich teils gar nichts Bestimmtes, teils nur ein einigermassen Bestimmtes denken lässt, das etwas anderes ist, als die Thesis im Sinne hat. Bei der ersten Annahme aber zeigt sich alsbald, dass sie einen Gedanken enthält, der nicht kann durchgedacht oder zu Ende gedacht werden.

Der Anfang nämlich ist ein Dasein, dem eine Zeit vorhergeht, in welcher das nicht ist, was anfängt. Dies ist der genau bestimmte Begriff eines zeitlichen Anfangs.

Nach dieser Annahme nun muss, auf Grund des Begriffs vom Anfange, dem Entstehen der Welt eine Zeit vorangegangen sein, in welcher die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Dieser Gedanke nimmt sich so aus, als ob es möglich sei, dass er könne durchgedacht werden, obschon er bei näherer Prüfung in

nichts zerfällt. Die Zeit wird hier nicht als blosse Form der Anschauung, sondern als etwas für sich Bestehendes, als eine Realität, etwas Substanzielles, als das Substrat für alles uns bekannte Dasein und an und für sich selbst daseiend genommen. Dieser Gedanke ist falsch; aber er hat einen Halt, — nämlich an der wirklichen Welt, wie sie das gewöhnliche Bewusstsein sich vorbildet. Man stellt sich nämlich die wirkliche Welt als ausser dem Intellekt befindlich vor, die in der Zeit ist, und an und in welcher alles, was wechselt, ununterbrochen in der Zeit wechselt und verfliesst. Sodann abstrahiert man von der Welt, und behält die Zeit übrig. Diese Zeit ist leer und wird unter dem Bilde einer Linie, aber dabei von einer gewissen Breite, als selbst verfliessend wie eine Art von Strom und anfang- und endlos vorgestellt. In dieser leeren Zeit nun soll die Welt nach der Thesis ihren Anfang nehmen, und zwar von selbst ihren Anfang nehmen. Dieser Gedanke aber ist unvollziehbar. Denn „in einer leeren Zeit ist kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Teil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins, für die des Nichtseins, an sich hat“ (R. II, 338). Es ist undenkbar, warum und dass in einer Zeit, in der jeder Teil oder Augenblick leer ist, mithin unterschiedslos verfliesst, sich dennoch in irgend einem Augenblick ein Unterschied hervortäte, dem zufolge nun Etwas da ist, während unmittelbar vorher Nichts da war — ausgenommen eben die Zeit, welcher auf keine Weise eine Schöpferkraft kann beigelegt werden. Man überlege nur: nachdem man von der Welt abstrahiert und die leere Zeit übrig behalten hat, soll man die Zeit, die man eine weite Strecke lang Moment für Moment als leer gedacht hat, mit einem Male nicht mehr als leer denken, sondern als erfüllt, — erfüllt

sei es womit es sei, erfüllt mit einem Etwas von kolossaler Grösse und der reichsten Mannigfaltigkeit an Kräften, Bewegungen und Bildungen. Wir können einen Anfang von Etwas in der Zeit, ein Entstehen von Etwas in der Zeit nur dann denken, wenn wir diesem entstehen sollenden Etwas ein Anderes in der Zeit vorandenken, wovon und woraus es entstehe, — wovon und woraus es anfange. Das Entstehen von Etwas in der Zeit erfordert für unser Denken drei Bedingungen: die Zeit, sodann irgend ein festes Substrat, eine Substanz, die nicht entsteht, sondern immer in der Zeit da ist als die Unterlage, an der ein Entstehen von Etwas in der Zeit vor sich gehen kann, und endlich irgend welche Zustände der Substanz, aus denen das Etwas, das entstehen soll, hervorgeht und anfängt. Es gibt für unser Denken kein anderes Entstehen und Anfangen in der Zeit, als das Entstehen und Anfangen von Zuständen der Substanz aus anderen bereits vorhandenen Zuständen der Substanz. Daher kann die Welt d. h. ihre Substanz mit irgend welchen Urzuständen derselben unmöglich als entstehend und anfangend in der Zeit gedacht werden, sondern ist notwendig als anfanglos zu denken. In der Welt kann zwar manche Reihe von Dingen und Ereignissen, die alle eben nur aus früheren Veränderungen entspringende, spätere Veränderungen der Weltsubstanz sind, anfangen, die *Welt selbst* aber *kann* ihrem Grundwesen und Urbestande nach *keinen Anfang haben*, sondern *ist* ihrem Dasein und ihrer Entwicklung nach in Ansehung der vergangenen Zeit, zufolge unentrinnbarer Denknotwendigkeit, *unendlich*.

Ist aber die Annahme, dass die Welt von selbst in der Zeit anfange, sinnlos, so ist auch eben so, ja noch mehr sinnlos, dass Welt und Zeit zusammen von selbst anfangen. Denn um zu denken, dass die Welt

und mit ihr die Zeit von selbst entstehe oder anfange, muss man denken, dass aus dem reinen Nichts Etwas werde. Dies zu denken ist aber ganz unmöglich. Denn um das reine Nichts zu denken, welches man denken muss, wenn die Welt sich selbst und mit sich die Zeit produzieren soll, muss immer erst ein Etwas gedacht werden, durch dessen Aufhebung darnach das Nichts kann gedacht werden, welches stets, indem es gedacht wird, an dem Etwas seinen Halt hat. Das reine Nichts an und für sich und ganz allein zu denken ist unmöglich, — so sehr unmöglich, dass bei dem etwaigen Ausspruch: aus Nichts wird Etwas, das Nichts bereits als ein Etwas gedacht wird, und bei dem Ausspruch: aus Nichts wird Nichts, beide Nichts immer als zwei negative Etwas gedacht werden. Daraus aber ergibt sich wieder, dass die Welt und mit ihr die Zeit als von selbst entstehend oder anfangend nicht kann gedacht werden. Denn in dem „von selbst" liegt die Forderung, erst das reine Nichts zu denken und dann die Welt und die Zeit, die sich an das reine Nichts anschliessen sollen. Diese Forderung aber ist unerfüllbar. Sie kann nur ausgesprochen werden, indem man zunächst die Welt und die Zeit denkt, dann die Welt in Gedanken aufhebt und das aus dieser Aufhebung sich in Gedanken erhebende Nichts, das immer an dem niedergedrückten, versenkten Etwas der Welt seinen Untergrund hat, noch dazu unter dem Bilde oder Schema der leeren Zeit sich vergegenwärtigt.

Der Versuch aber, den zeitlichen Anfang der Welt durch den Hinweis auf die göttliche Erschaffung derselben zu begründen, schlägt ebenfalls fehl. Schon die allgemeine Aussage: Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, gibt einen unfassbaren Gedanken. Sie ist nur berechtigt, indem sie die Unbegreiflichkeit des göttlichen Tuns andeutet, welches ebensowenig als das

göttliche Dasein, darum darf geleugnet werden, weil es unbegreiflich ist, aber als jenseits des Erfahrungsgebiets in der unerkennbaren Sphäre des Übersinnlichen liegend niemals zur Erklärung und Ableitung eines dem Erfahrungsgebiet zugehörigen Vorgangs darf gebraucht werden. Denn sonst würden wir ein der Erklärung Bedürftiges erklären wollen durch etwas, das noch unerklärlicher ist, als das zu Erklärende, ein von unserm Denken nicht zu Umspannendes umspannen wollen mit einem Etwas, das von unserm Denken noch viel weniger kann umspannt werden. Aber ob und inwiefern das menschliche Erkennen unzulänglich oder zulänglich ist, sich des Daseins und der Eigenschaften Gottes zu vergewissern, — das kommt hier nicht in Frage. Hier handelt es sich darum, ob die menschliche Vernunft, indem sie von der Erfahrungserkenntnis ausgeht, aber über die Grenze der Erfahrungserkenntnis hinaus das Ganze der Erfahrung fort und fort von Erfahrungsbedingung zu Erfahrungsbedingung letztlich in einem die gesamte Erfahrung umfassenden und begründenden Unbedingten abzuschliessen strebt, die Totalität aller Erfahrungsgegenstände und Erfahrungsereignisse in höchsten Einheiten eines Weltbegriffs oder einer Weltidee zu denken vermag, ohne sich dabei in Widersprüche ihres eigenen Denkens zu verwickeln. Daher mag immerhin Gott im allgemeinen als die Ursache der Welt angenommen werden. Es handelt sich gegenwärtig nur darum, ob bei dieser Annahme der Weltbegriff so könne gedacht werden, dass unter Voraussetzung einer göttlichen Weltschöpfung die Welt als die Totalität gegebener und gebbarer Erfahrungsgegenstände und Erfahrungsereignisse einen Anfang in der Zeit gehabt habe.

Auch unter dieser Voraussetzung kann die Welt nicht als in der Zeit anfangend gedacht werden. Denn

man nehme an: Gott habe zunächst die Zeit und dann die Welt in der Zeit erschaffen, so verwickelt sich das Denken in eben denselben Widerspruch wie bei der Annahme, die Zeit habe von selbst und dann in der Zeit die Welt von selbst angefangen. Dieser Widerspruch aber mag hier eine etwas andere Beleuchtung erhalten, als vorhin.

Es soll nämlich eine leere, aber wirkliche, an und für sich verfliessende Zeit gedacht werden, welche eine erfüllte Zeit wird, sobald die Welt erschaffen ist, so dass die leere Zeit, in der die Welt nicht war, angrenzt an die erfüllte Zeit, in der die Welt ist, mithin die leere Zeit eine Grenze bildet für die Welt, die in der erfüllten Zeit da ist und sich entwickelt und eben mit ihrem Dasein und ihrer Entwicklung die Zeit erfüllt. Nun kann aber erstens eine leere, wirkliche, an und für sich verfliessende Zeit gar nicht gedacht werden. Denn eine solche Zeit kann nicht die Unterschiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an sich tragen, ohne welche eine Zeit überhaupt undenkbar ist. Eine leere wirkliche Zeit kann gar nicht als verfliessend, sondern höchstens nur als stehend, bleibend, unveränderlich gedacht werden. Sie kann nur als ein Unding in Gedanken fixiert werden, welches unwahrnehmbar ist. Denn die leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden. Die Zeit kann nur wahrgenommen werden, wenn sie mit etwas erfüllt ist, dessen Veränderungen als vergangene, gegenwärtige und zukünftige unterschieden werden. Daher hat eine leere, wirkliche Zeit den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht als einen ihr selbst zugehörigen an sich. An jenem Undinge kann nur die wechselnde Betrachtung beliebig und willkürlich den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft setzen, indem sie bei dem Verlaufe ihrer eigenen

Vorstellungen, den sie als einen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen unterscheidet, diesen Unterschied aus sich auf das Zeit-Unding dorthin (Vergangenheit), hierhin (Gegenwart), weiterhin (Zukunft) überträgt, je nachdem sie — übrigens mit Anwendung des Raumschemas — jenes Unding ansieht, das sie vor sich hinstellt als ein Für-sich-seiendes, das nicht ist, und als ein Nichtseiendes, das ist, und durch diesen Widerspruch in sich selbst sich widerlegt und aufhebt.

Jenes sich selbst widersprechende Unding — das gar nicht denkbar ist — soll nun zweitens auch noch gar eine Grenze für die Welt ausmachen, welche — der Annahme nach — an es heran erschaffen wird als eine ungeheure Anzahl materieller Partikeln, denen mit dem Dasein zugleich Bewegung und Bewegungsgesetze durch Gott anerschaffen sein sollen. Hier tut sich der Widerspruch darin hervor, dass die leere Zeit, in welcher die Welt nicht erschaffen war, als eine an- und begrenzende Vorvergangenheit soll gedacht werden vor der vergangenen erfüllten Zeit, welche erfüllt ward dadurch, dass in ihr die Welt erschaffen wurde und sich fort und fort weiterentwickelte. Denn eine leere Zeit kann unmöglich als eine Grenze gedacht werden, als welche sie hier gedacht werden soll. Wenn nämlich auch die als unmöglich erwiesene Annahme gemacht würde, dass eine leere, wirkliche, d. h. ausser den Vorstellungen eines vorstellenden Subjekts für sich vorhandene Zeit fliessen und verlaufen könnte, so müsste sie doch als Vorvergangenheit vor einer erfüllten Zeit nunmehr als völlig abgelaufene, entschwundene, ganz und gar dahin, und, da sie eine leere Zeit war, in der nichts geschah, gegenwärtig ohne irgend eine hinterlassene Spur ihres Gewesenseins, mithin gegenwärtig als ein blosses, reines Nichts gedacht werden. Die vergangene erfüllte Zeit ist nicht ein blosses, reines

Nichts, sondern sie ist die Vergangenheit, welche als fest bestimmte Vergangenheit ihren Halt und ihre nachdauernde Existenz hat an den Ereignissen, die mit ihr vergingen, aber in ihren Wirkungen fortbestehend und auf Grund des Kausalgesetzes in der Erd-, Pflanzen-, Tier- und Menschengeschichte als freilich jetzt nur gewesene, doch auch jetzt noch als gewesen seiende nachweisbar und auffindbar sind. Daher kann man sich im Verlauf der erfüllten Zeit einige Strecken als relativ leer vorstellen, weil sie ausser dem immer anzunehmenden allgemeinen Fortbestande der Welt kein einzelnes für uns erweisbares Ereignis enthalten, und eine solche relativ leere Strecke wird dann als begrenzt vorgestellt durch die ihr vorangehende und die ihr nachfolgende, sowie durch die ihr an dem allgemeinen Fortbestande der Welt unterbreitete Strecke der erfüllten Zeit. Dagegen können Welt und Weltereignisse, die zusammen die Zeit erfüllen, oder die volle Zeit, welche durch die Welt und die Weltereignisse erfüllt wird, nicht durch die leere Zeit begrenzt werden. Denn es ist ein offenbarer Widerspruch, dass dieses All erfahrungsmässiger Realität, das als zu selbständigem Für-sich-bestehen erschaffen gesetzt wird, durch das reine Nichts der vorvergangenen leeren Zeit, das eine blosse Vorstellung ist, begrenzt werde. Das Nichts kann keine Grenze sein. Auch kann das Nichts nicht erschaffen sein. In und an einer als für sich bestehend angenommenen Welt ist eine Grenze immer ein bestehendes Etwas, mag es auch nur an einem anderen bestehen, aber nicht bloss Nichts, das als bestehend nicht kann gedacht werden. Und wer sagen wollte, Gott könne vermöge seiner Allmacht auch das Nichts der leeren vorvergangenen Zeit als ein bestehendes Etwas aufrecht erhalten, sagt Sinnloses. Daher ist es unmöglich, zu denken, dass Gott

die leere Zeit und dann die Welt geschaffen habe, durch welche die bis dahin leere Zeit voll geworden sei.

Schliesslich kommt auch der Versuch in Betracht, den Satz von dem Anfange der Welt in der Zeit durch die Annahme zu stützen, dass Welt und Zeit zusammen von Gott erschaffen sei. Diese Annahme ist nicht die der gewöhnlichen, sondern einer spekulierenden Vernunft und rührt von Philosophen her, welche Leibnitzischen Prinzipien folgen. Es leuchtet ihnen ein, dass die Zeit nicht ein substanzielles Dasein habe, dass die Zeit nicht der Welt und den Weltereignissen zugrunde liege. Aber es gilt ihnen als gewiss, dass die Zeit, obzwar eine blosse Vorstellung des Menschen, doch eine in den Dingen realiter fundierte Vorstellung ist. Die Sukzession der aufeinander folgenden Zustände der Dinge gibt, wenn sie vorgestellt wird, die Vorstellung der Zeit. Die Dinge aber, die sich in der Erfahrung darstellen, sind in Wahrheit nicht das, als was sie sich darstellen. Sie sind nicht Substanzen, sondern substanziierte Phänomene, — Zusammensetzungen, in denen einfache, in der Erfahrung nicht wahrnehmbare Substanzen die übersinnlichen Träger jedes zusammengesetzten Ganzen ausmachen. Die Ordnung in der Aufeinanderfolge der einfachen Wesen und in der Abfolge der Zustände derselben ist in der Auffassung durch den menschlichen Intellekt die Zeit, welche mithin eine blosse Vorstellung und dazu nur eine verworrene Vorstellung von jener realen Ordnung der Aufeinanderfolge und Abfolge ist. Die einfachen Wesen, welche den substanziierten Phänomenen zugrunde liegen, haben nur Äviternität, d. h. (Baumgart. Metaph. § 302) Dauer ohne Ende, aber keine Äternität, d. h. Dauer ohne Anfang und Ende, und daher auch keine Sempiternität, d. h. aller und jeder Zeit simultane Dauer. Sie sind durch Gott geschaffen worden, und

zwar sie selbst sowohl, als auch die aus einfachen Wesen bestehenden Zusammensetzungen, welche die phaenomena substantiata (Baumg. Metaph. § 193, 233) ausmachen. Da nun aber das Ganze der durch Gott erschaffenen einfachen Wesen und der durch Gott erschaffenen und fortdauernd aktuierten Zusammensetzungen derselben die Welt ist, so hat die Welt ihr Entstehen durch Gott gehabt, und dieses Entstehen, durch den menschlichen Intellekt aufgefasst, ist ein Anfang in der Zeit. Also hat die Welt einen Anfang in der Zeit.

Diese Beweisführung ist ebenfalls nichtig. Mit der Annahme einfacher Wesen, welche die letzten Bestandteile der Welt ausmachen sollen, verfällt sie in einen nicht minder harten, obschon ganz andern Widerspruch, als die früheren Annahmen. Dieser Widerspruch ist hier noch gar nicht zu berücksichtigen. Bleibt er nun aber auch unberücksichtigt, so zeigt sich doch jene Beweisführung hinfällig aus zwei Gründen: 1. Indem sie, um der Antithesis: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, sondern ist der Zeit nach unendlich, zu entgehen, die Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, dartun will, wandelt sie die Thesis so um, dass sie ihr einen ganz andern Sinn gibt, als diese hat. Statt den Anfang in der Zeit zu erwägen, führt sie zunächst ein Entstehen, eine Schöpfung der Welt durch Gott ausser aller Zeit ein und erklärt hinterher, dass dieser zeitlose Anfang der Welt von dem menschlichen Intellekt, welcher die verworrene Vorstellung der Zeit ausbilde, als Anfang der Welt in der Zeit aufgefasst werde. Damit aber weist sie ab, was sie dartun wollte. Sie wollte der Antithesis: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, entgegen dartun, dass ein Anfang der Welt in der Zeit könne gedacht werden bei der Annahme, Gott habe die Welt aus Nichts geschaffen vor aller Zeit. Indem sie nun

bei Begründung dieser Annahme die Zeit für eine verworrene Vorstellung des menschlichen Intellekts ausgibt, weist sie den wirklichen Anfang der Welt in der Zeit ab, da ihrer Auseinandersetzung zufolge der wirkliche Anfang der Welt in der göttlichen Schöpfung wahrheitsgemäss gar nicht zeitlich ist, sondern als zeitlicher Anfang nur fälschlich sich darstelle in einer verworrenen Auffassung jenes Anfangs. Also: statt die Antithesis zu widerlegen, hat sie vielmehr die Antithesis bestätigt: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. Dass sie dabei einen Gedanken — nämlich den von der göttlichen Schöpfertätigkeit ausser aller Zeit — erfasst hat, der wohl zu verwerten ist, aber unter Berichtigung der irrtümlichen Ansicht von der Zeit als einer verworrenen Vorstellung des Intellekts gegen die Thesis ebensowohl als gegen die Antithesis zu verwerten ist, erkennt sie nicht, weil sie diesem Gedanken eine durchaus verkehrte Wendung gibt.

Denn 2., indem sie behauptet, dass die zeitlose göttliche Schöpfertätigkeit eine Welt übersinnlicher einfacher Wesen hervorbringe, welche die Urbestandteile der phaenomena substantiata ausmachen, „gedenkt sie sich statt einer Sinnenwelt, wer weiss welche intelligibele Welt“ (R. II, 343), über die sie willkürliche Aussagen macht, und bringt eine solche intelligibele Welt mit der Sinnenwelt in eine Verbindung, über die ihre Aussagen nicht weniger willkürlich sind. Mithin ist diese Behauptung als ein metaphysisches Hirngespinst nicht weiter zu berücksichtigen.

Sonach sind alle Einwände, durch welche die Antithesis sollte widerlegt werden, zurückgewiesen, und die Antithesis behält ihre Kraft: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit.

Diese Beweise scheinen mir einleuchtend und zwingend. Selbstverständlich aber würde der eine oder der andere derselben einleuchtender und zwingender geworden sein, wenn Kant wäre veranlasst worden, ihn zum zweiten Male zu führen, und dies würde eingetreten sein, wenn ein Erbieten, das er tat, wäre angenommen worden. In dem Abschnitt der Prolegomena nämlich, welcher überschrieben ist: „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorgeht", und welcher die in den Göttingischen gelehrten Anzeigen den 19. Januar 1782 erschienene Garve-Federsche Rezension der Kritik der reinen Vernunft behandelt, richtete er nach Abfertigung dieser Rezension eine Ausforderung zu einem Wettstreite an den Rezensenten, wobei er demselben die vorteilhafteste Bedingung bewilligen wollte, die man nur in einem Wettstreite erwarten könne, nämlich dem Rezensenten das onus probandi abzunehmen und es sich selbst aufzulegen.

Der Rezensent finde in den Prolegomenen und in der Kritik der reinen Vernunft acht Sätze — eben die Antinomien — deren zwei und zwei einander widerstreiten; nun habe er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen und ohne Beweis anzunehmen, aber Kants Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kant wollte dann seinen Beweis retten und auf solche Art zeigen, dass nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik anerkennen müsse, das Gegenteil des von dem Rezensenten adoptierten Satzes eben so klar bewiesen werden könne, als der Satz selbst (R. III, 159 u. 160).

Leider nahm weder Garve, noch Feder, noch sonst jemand die Ausforderung an, und so sind wir um Kants eingehende weitere Ausführung eines seiner Antinomien-Beweise gekommen. Doch ist im Entwicklungsverlaufe

der nachkantischen Philosophie ein, wie mir scheint, bisher nicht genug beachtetes Faktum eingetreten, welches Kants Ansicht von der Antithetik der reinen Vernunft in merkwürdiger Weise bestätigt. Denn Herbart und Schopenhauer stellten über die Antinomien diametral einander entgegengesetzte Behauptungen auf, und zwar so, dass Herbart im allgemeinen die Thesen und deren Beweise, Schopenhauer dagegen die Antithesen und deren Beweise in Schutz nahm. Herbart erklärte: „Die Thesis hat entschieden Recht, und die Antithesis entschiedenes Unrecht, sobald beide gehörig gefasst werden“ (S. W. VI, 335); Schopenhauer aber: „Nur die Behauptungen der Antithesen beruhen — — — auf den notwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. — — Dieserwegen ist der Beweis für die Thesis in allen vier Widerstreiten überall nur ein Sophisma; statt dass der für die Antithesis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewussten Gesetzen der Welt als Vorstellung ist“ (Welt als Wille u. Vorstellung, 3. Aufl. I, 585 u. 586).

Es war notwendig, dass Herbart und Schopenhauer so total verschiedene Entscheidungen trafen. Denn da der Dogmatiker Herbart vermittelst reiner Begriffe erkennen zu können vermeinte, das Absolut-Reale, das Wahrhaft-Seiende bestehe aus einfachen Wesen, deren innere und ursprüngliche Qualitäten freilich ganz unbekannt, aber als zum Teil entgegengesetzte anzunehmen seien, um die „anscheinende Existenz der Sinnenwelt“ zu erklären (S. W. VI, 344), so lag es in der Konsequenz seines Prinzips, dass er auf die Seite der Thesen trat, wobei er ebenfalls konsequent in der dritten Antinomie die Thesis zur Antithesis, und die Antithesis zur Thesis machte. Denn nach dieser Umsetzung schien ihm die Weltauffassung,

die sich aus der Annahme der Thesen und ihrer Beweise ergab, zu ermöglichen, dass man durch Ausgang vom Unbedingten — der Vielheit realer einfacher Wesen mit mancherlei Qualitäten — a priori die ganze Kette der Bedingungen fasse und das Bedingte — die scheinbar existierende Sinnenwelt — daraus ableite. Dagegen musste der Dogmatiker Schopenhauer sich für die Richtigkeit der Antithesen entscheiden. Denn er verkündete als unmittelbare Gewissheit, das Wahrhaft-Seiende, das Absolut-Reale sei Wille, wozu er schon allen blinden Naturtrieb rechnete, und dieser eine, von aller Vielheit freie Wille sei und bleibe in allen seinen unzähligen, vielgestaltigen, zufolge des principium individuationis, d. i. der Raum- und Zeitanschauung, auseinandertretenden Erscheinungen mit sich identisch, während diese Erscheinungen, gemäss den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft seien, der unsere empirische Realität ausmache, d. i. die Welt als Vorstellung. Diese dürfe freilich nicht für Lüge noch Schein gelten, weil sie sich als das gibt, was sie ist, als Vorstellung, und zwar als eine Reihe von Vorstellungen, deren gemeinschaftliches Band der Satz vom Grunde bildet, aber sie sei doch als blosse Vorstellung, mithin die ganze Erkenntnis der wirklichen Welt — dieses Gewebe der Maja — einem Traum vergleichbar (I, 20), wie denn unser empirisches Leben überhaupt nur als ein langer Traum (I, 21) müsse betrachtet werden.

Ich nannte Herbart und Schopenhauer Dogmatiker, und nehme keinen Anstand, auch die andern nachkantischen Begründer philosophischer Systeme, wie Fichte, Schelling und Hegel, ja selbst Lotze, um von Trendelenburg zu schweigen, als Dogmatiker zu bezeichnen, so dass die gesamte Philosophie dieser Philosophen

sich als eine Reaktion des Dogmatismus gegen den Kritizismus darstellt. Sie waren Dogmatiker, weil sie synthetische Sätze a priori wieder aus blossen Begriffen herzuleiten oder durch angebliche intellektuelle Anschauung zu gewinnen, oder wohl gar ohne alle Begründung als unmittelbar gewiss aufzustellen versuchten, anstatt jene Sätze, wie Kant getan hatte, allerdings mit Hilfe reiner Begriffe, der Kategorien, aber auch zugleich mit Hilfe reiner sinnlicher Anschauungen, der Raum- und der Zeitanschauung, und nur mit Rücksicht auf die Möglichkeit der Erfahrung zu deduzieren, und zwar so, dass dieses apriorische, bloss formale Erkenntnisgerüst wirkliche Erfahrungserkenntnis nur dann liefern könne, wenn das Material gegebener sinnlicher Empfindungen hinzugenommen werde.

Hauptsächlich der Dogmatismus Schellings und Hegels, wie ihrer Schulen, der das Absolut-Reale, den Urgrund der Dinge, die Tiefen der Gottheit erkennen und daraus die Welt und alles, was in ihr ist, konstruieren zu können vermeinte und dabei jeden geistreichen phantastischen Einfall für Wahrheit und Einsicht auszugeben keine Scheu trug, machte die Philosophie in grossen Kreisen des gelehrten Publikums verächtlich, bis im Laufe der letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts mit der Rückkehr zu Kant das Ansehen der Philosophie sich wieder zu heben begann. Möchte die wieder aufgenommene und jetzt weit verbreitete Beschäftigung mit Kants Gedankenschöpfungen erspriesslich für die Philosophie werden! Das kann sie aber nur werden, wenn der Prüfung der Kantischen Philosophie das Verständnis derselben vorangeht. Möchten daraufhin die heutigen Prüfer der Kantischen Philosophie vor Prüfung derselben eine Selbstprüfung vornehmen und zu dieser Einkehr in sich selbst sich auch durch manche der Produktionen aufgefordert fühlen,

welche die hundertste Wiederkehr des Jahrestages von Kants Tode hervorgerufen hat! Dann dürfte vielleicht die Generation, die am 22. April 1924 den zweihundertjährigen Geburtstag Kants feiern wird, und die wahrscheinlich die meisten der heute hier Versammelten noch zu ihren Gliedern zählen wird, die wünschenswerte und erwünschte Erfahrung machen, dass die dann wohl verstandene und dann neu erstandene Philosophie Kants in dem Geistesleben zunächst der deutschen Nation ein Ferment bilde, das sich in den wissenschaftlichen Forschungen, den religiösen Bekenntnissen, den staatlichen Einrichtungen und den sozialen Bildungen wohltätig und machtvoll auswirkt.

Über den zweiten Teil der ersten Antinomie der spekulativen Vernunft.

Zweiter Teil
der Thesis der ersten Antinomie.

Die Welt ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis.

Man nehme wiederum das Gegenteil an: die Welt sei ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich existierenden Dingen. Bei dieser Annahme ist zweierlei zu beachten: 1. die zugleich existierenden Dinge, welche das Ganze der Welt bilden, sind der Annahme nach in einem absolut realen Raume und einer absolut realen Zeit für sich bestehend da, ausserhalb unserer Sinnlichkeit und unseres Intellekts; 2. das unendliche Ganze

zugleich existierender Dinge ist der Annahme nach gegeben, d. i. in concreto dargestellt, und demgemäss handelt es sich hier darum, zu denken, dass und wie jenes unendliche Ganze könne erkannt werden in einer erfahrungsmässigen Synthese, welche, mittelst Begriff und Anschauung vollzogen, jenes unendliche Ganze innerhalb des Raumes und der Zeit umspanne und zusammenschliesse.

Es ist aber die Synthese einer unendlichen Welt, eines unendlichen Ganzen von wirklich existierenden Dingen, die im Raume und in der Zeit gegeben sind, als im Raume und in der Zeit gegebener unvollziehbar, weil sie einen sich selbst widersprechenden Gedanken enthält.

Die Unvollziehbarkeit dieser Synthese darf jedoch nicht durch einen sogenannten Advokaten-Beweis dargetan werden, zu welchem eine fehlerhafte Definition der Dogmatiker vom Begriff: unendlich verleiten könnte. Die Dogmatiker pflegen nämlich zu definieren: Unendlich ist eine Grösse, über die keine grössere möglich ist, — oder eine Grösse, die von einer gegebenen Einheit eine Menge enthält, über die keine grössere möglich ist. Nun ist eine Menge niemals die grösseste, weil zu ihr immer eine Einheit oder mehrere Einheiten in Gedanken können hinzugetan werden. Daher kann auch in der Wirklichkeit keine unendliche Grösse im Sinne einer grössesten Grösse, mithin auch keine unendliche Welt gegeben sein. Also ist die gegebene Welt nicht unendlich, sondern endlich.

Wie im Advokatenbeweise der Vertreter einer Partei die falsche Auslegung eines Gesetzes durch den Gegner gelten lässt, um darauf seine eigenen unrechtmässigen Ansprüche zu bauen, ebenso verfährt derjenige, der zur Widerlegung des Dogmatikers dessen fehlerhafte Definition vom Unendlichen sich zunutze

macht. Der Begriff des Unendlichen ist nicht der Begriff des Maximum; er besagt nicht, wie gross etwas, und dass etwas das allergrösste sei, über welches hinaus es nichts Grösseres gebe. Sondern er ist ein Verhältnisbegriff; er bezeichnet das Verhältnis einer Grösse zu der Einheit als dem Masse, nach welchem jene soll bestimmt werden, und besagt, dass eine Grösse, welche Einheit auch immer angenommen werde, um jene zu bestimmen, grösser sei als alle Zahl von Einheiten, die mit Hilfe der zugrunde gelegten Einheit möge gebildet werden. Oder: der Begriff des Unendlichen „ist der Begriff einer Grösse, die im Verhältnis gegen ihr Mass als Einheit grösser ist, als alle Zahl. Die Unendlichkeit bestimmt also nie, wie gross etwas sei; denn sie bestimmt nicht den Massstab, oder die Einheit, und darauf kommt in der Tat sehr viel an. Z. B. wenn ich mir den Weltraum als unendlich vorstelle, so kann ich zum Massstabe oder zur Einheit, in Hinsicht welcher derselbe unendlich ist, entweder Meilen oder Erddiameter annehmen. Nehme ich zum Massstabe Meilen an, so werde ich sagen können: der Weltraum sei grösser als alle Zahl von Meilen, ich mag mir gleich Centillionen davon denken. Nehme ich aber zum Massstabe Erddiameter an, oder gar Sonnendistanzen, so werde ich auch hier sagen können: der Weltraum ist grösser als alle Zahl, d. h. in diesem Falle, als alle Erddiameter und Sonnendistanzen, mag ich mir auch Centillionen davon denken. Wer siehet aber nicht, dass im letzteren Falle die Unendlichkeit selbst grösser ist, als im erstern Falle, weil hier die Einheit in Hinsicht welcher der Weltraum grösser ist, als alle Zahl, weit grösser ist, als im erstern Falle?“ (Kants Vorles. über die philos. Religionslehre, 1. Aufl. 1817; herausg. von Pölitz, S. 40 u. 41). Oder der Teil des Unendlichen, welcher gemessen wird, stellt

sich grösser oder kleiner dar, je nachdem die Einheit grösser oder kleiner ist, mit welcher gemessen wird, die Unendlichkeit aber, d. h. das Grössersein als alle Zahl im Verhältnis zu einer gegebenen Einheit bleibt immer dieselbe, gleichviel ob ich durch mein Messen zu einem grösseren oder kleineren Quantum des Unendlichen gelangt bin, und durch alles dieses verschiedenartige, d. h. nach verschiedenem Einheitsmassstabe angestellte Messen wird die absolute Grösse des als Ganzes gedachten Unendlichen gar nicht erkannt. (Kr. d. r. V., R. II, 342).

Das Unendliche ist also nach mathematischem Begriff ein Quantum, welches von gegebener Einheit eine Menge enthält, die grösser ist, als alle Zahl (R. II, 343 Anm.).

Der mathematische Begriff des Unendlichen fliesst aus dem transzendentalen Begriff der Unendlichkeit. Transzendental ist dieser Begriff, weil er sich a priori auf Gegenstände bezieht, und ferner weil er als Idee, wie jede der Ideen, eine Bedingung der Erfahrungserkenntnis ausmacht, obschon in andrer Art, als die Kategorien, — was sich da ergibt, wo die Ideen als regulative Prinzipien unserer Erkenntnis in Betracht kommen. Der transzendentale Begriff der Unendlichkeit besteht darin, „dass die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann“ (R. II, 342 u. 343). Hiernach fordert die Annahme, dass die Welt ihrer räumlichen Ausdehnung nach unendlich, oder dass die Welt ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich existierenden Dingen im Raume sei, die Konzeption eines Begriffes, welcher die beiden Momente hat: 1. einen Progressus ohne Ende, denn ohne diesen Progressus kann die Welt nicht als unendlich vorgestellt werden, 2. die Vollendung, die Beendigung dieses Progressus, denn ohne

die Beendigung desselben kann die Welt nicht als ein gegebenes Ganze vorgestellt werden. Demnach soll ein nie zu vollendender Progressus vollendet, oder ein endloser beendigter Progressus vorgestellt werden. Dies ist aber „ein sich selbst widersprechender Begriff" (R. IV, Kr. d. Urteilskr., 111), und die absolute Totalität eines Progressus ohne Ende ist unmöglich. Mithin ist die Annahme, dass die Welt ihrer räumlichen Ausdehnung nach unendlich sei, zu verwerfen, und die Welt ist für endlich zu halten.

Doch kann gefragt werden, ob es durchaus notwendig ist, dass wir, um die Welt als ein gegebenes Ganze wirklicher Dinge zu denken, die Teile derselben synthesieren und diese Synthesis bis zur Totalität hinführen oder vollenden, denn nicht jedes Ganze wird dadurch als Ganzes gedacht, dass wir die Teile desselben exponieren, in der Zeit durchgehen, in unserer Anschauung nachkonstruieren. Die letztere Bemerkung ist richtig, gilt aber nur in dem Falle, dass sich etwas als in Grenzen gegeben der Anschauung darstellt; denn dann schliessen wir, dass die Teile, die zu dem Ganzen gehören, vollständig sind, weil die Grenzen desselben alles mehrere abschliessen; wir leiten hier den Begriff des Ganzen aus der Anschauung desselben her. Dagegen können wir ein Quantum, das nicht innerhalb bestimmter Grenzen für die Anschauung gegeben ist, als Quantum nur durch die Synthesis der Einheiten, die wir als dessen Teile ansehen, uns vorstellen. Dass dies absolut notwendig ist, erhellt daraus, dass wir jedes beliebige Etwas, auf das wir die Kategorie der Grösse anwenden, nur dann als Quantum erkennen können, wenn wir es exponieren, d. h. in der Zeit durchgehen, es von Augenblick zu Augenblick im Raume konstruieren, oder, soll es als ein im Raume Gegebenes vorhanden sein, darin nach-

konstruieren, — was natürlich immer nur so geschehen kann, dass wir die Zeit zugleich mitkonstruieren. Sollen wir also etwas, das im Raume nicht innerhalb bestimmter Grenzen gegeben ist, als ein Quantum erkennen, das ein totum ist, so müssen wir das Exponieren der Teile, d. h. das Durchgehen der Teile in der Zeit bis zur Totalität hinführen, d. h. die Synthesis der Teile in der Zeit ganz und gar vollenden. Soll ich nun denken, dass die Welt als unendlich, indem sie alle Räume erfüllt, und als Ganzes, indem sie die, d. i. die Eine und einzige Welt ist, erkannt werde, so müsste ich denken, dass die sukzessive, d. i. in der Zeit fortgehende Synthesis der Teile dieser unendlichen Welt vollendet werde, d. i. dass eine unendliche Zeit, in der allein die Durchzählung aller zur unendlichen Welt gehörigen, koexistierenden Teile derselben geschehen könnte, abgelaufen sei. Dieses zu denken, ist aber ebenso unmöglich, als es zu denken unmöglich war, dass eine ihrer räumlichen Ausdehnung nach nie zu vollendende Reihe von Teilen einer unendlichen Welt vollendet sei, und es zeigt sich hier, dass der Gedanke einer ihrer räumlichen Ausdehnung nach unendlichen Welt von einer doppelten Schwierigkeit gedrückt werde, — von der Vollendung vieler nie zu vollendenden räumlichen, und von der Vollendung vieler nie zu vollendenden zeitlichen Reihen, dass er mithin zwiefach in sich widersprehend sei.

Es könnte zunächst scheinen, als ob die Annahme von einer dem Raume nach unendlichen Welt, da sie die nach allen Seiten ausgebreitete unendliche Menge der Teile derselben als zugleich vorhanden denken will, nicht derselben Schwierigkeit unterläge, welche die Annahme von einer der Zeit nach unendlichen Welt in sich enthält, da diese den anfang- und endlosen Ablauf der Zustände der Welt zu denken versucht.

Allein, da die Annahme von einer dem Raume nach unendlichen Welt sich „nicht auf Grenzen berufen“ kann, „welche“ die Totalität der Teile einer solchen Welt „von selbst in der Anschauung ausmachen“, so muss sie, um von dem Begriffe dieser Totalität Rechenschaft zu geben, die Synthesis der unendlichen Menge von Teilen der Welt als in der Zeit vollendbar und somit ebenfalls eine anfang- und endlose Zeitreihe oder genauer viele anfang- und endlose Zeitreihen als vollendet zu denken versuchen (R. II, 343).

Wollte man sagen: wir Menschen können freilich eine ihrer räumlichen Ausdehnung nach unendliche Welt nicht denken, aber sie mag trotzdem vorhanden sein, weil Gott ihr mit seinem anschauenden Verstande oder seiner intellektuellen Anschauung Dasein geben und sie in Ewigkeit mag schaffen können, so ist darauf zu erwidern: der Begriff einer in Raum und Zeit wirklich vorhandenen unendlichen Welt leidet an den aufgezeigten Widersprüchen, und diese Widersprüche kann Gott ebensowenig aufheben, als er den Widerspruch, dass zweimal zwei fünf ist, aufheben kann; ein in sich widersprechendes, sich selbst zerstörendes Denken ist auch für Gott unmöglich, eben so unmöglich, als für den Menschen, oder noch viel mehr unmöglich.

In den von Pölitz zum Druck beförderten Vorlesungen Kants über die Metaphysik (Erfurt 1821) finden sich am Schlusse der Erörterung: „Vom Endlichen und Unendlichen“ die Sätze: „Wären Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge an sich, so wäre zwar die Unendlichkeit der Welt unbegreiflich, aber deswegen nicht unmöglich. Sind aber Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich selbst, so fliesst aus der Unbegreiflichkeit schon die Unmöglichkeit einer unendlich gegebenen Welt“ (S. 65 u. 66).

Diese Sätze sind, so wie sie dastehen, von Kant

gewiss nicht geäussert worden. Denn der erste von den beiden ist falsch und weicht daher auch von Kants anderweitig verlautbarter Ansicht über die vorliegende Frage ab, und der zweite ist mindestens schief ausgedrückt.

Freilich gibt es mancherlei, das wir nicht begreifen können und darum doch nicht für unmöglich erklären dürfen, z. B. die Willensfreiheit des Menschen, deren Möglichkeit wir nicht einsehen können, aber zur Begründung moralischer Prinzipien annehmen müssen, das Dasein Gottes, das theoretisch nicht bewiesen, aber auf Grund praktischer Gesetze in einem Vernunftglauben Überzeugung werden kann, die absolute Notwendigkeit im Dasein Gottes, die durch die Vernunft in einem adäquaten Begriff nicht erfasst und uns doch durch Vernunft als eine subjektiv unumgängliche Hypothese aufgedrungen wird (Pölitz, Kants Vorles. über die philos. Religionslehre, Leipzig 1817, S. 114), das Kommerzium zwischen Seele und Körper, das, ob es gleich schliesslich sich nur auf eine Vereinigung des äusseren und des inneren Sinnes im Menschen reduziert, als möglich durch Vernunft nicht kann erkannt, obschon als wirklich erfahrungsmässig kann aufgewiesen werden, die Existenz aller Grundkräfte, deren jede ihrer eigenen Möglichkeit nach nicht kann erklärt, (R. V, 350 unten), jedoch zur Erklärung gegebener Erscheinungen muss postuliert werden (R. V, 349 Mitte). Aber von allem diesem als unbegreiflich Begriffenen enthält keines einen sich selbst widersprechenden Begriff. Dagegen ist der Begriff einer im Raume und in der Zeit gegebenen Welt ein sich selbst widersprechender Begriff, und da ein solcher Begriff selbst n i c h t s ist, so kann auch in der Wirklichkeit nichts vorhanden sein, das ihm entspräche.

Zudem hat der Begriff einer im Raume und in

der Zeit vorhandenen unendlichen Welt für andere Begriffe Widersprüche im Gefolge, von denen sie nach Kants Forderung im Interesse der Religion und der Moral frei zu halten sind. Denn wird jener Begriff für giltig genommen, so müssen Raum und Zeit als Bedingungen alles Daseins überhaupt auch Bedingungen vom Dasein Gottes sein (R. II, 719). Will man aber, „wie der sonst scharfsinnige Mendelssohn tat" (R. VIII, 233) beide nur als zur Existenz endlicher Wesen, doch nicht zu der des unendlichen Urwesens notwendig gehörige Bestimmungen einräumen, so kann man die Befugnis zu dieser Annahme nicht rechtfertigen, und es bleibt nur der Spinozismus übrig, welcher die Ausdehnung zu einem Attribut Gottes macht und damit in die Widersprüche verfällt, ihm ein Dasein im Raume zuzuschreiben (R. X, 167 Anm.) und seine Allgegenwart als eine lokale zu fassen (Pölitz, Kants Vorles. über die phil. Religionslehre 185 u. 186). Auch ist bei Annahme der Giltigkeit jenes Begriffs die Fatalität der menschlichen Handlungen eine unvermeidliche Konsequenz (R. VIII, 233).

Demgemäss hat Kant eine in Raum und Zeit an sich selbst vorhandene unendliche Welt in der Epoche, in der sein Kritizismus völlig oder nahezu ausgereift war, nimmermehr für „nicht unmöglich" ausgeben können.

Und wenn er zugleich soll gesagt haben: „Sind Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich selbst, so fliesst aus der Unbegreiflichkeit schon die Unmöglichkeit einer unendlich gegebenen" (soll wohl heissen: einer unendlichen gegebenen, oder einer als unendlich gegebenen) „Welt", so ist hier der Ausdruck: „Unbegreiflichkeit" nicht am Platze. Denn bei transzendentaler Idealität des Raumes und der Zeit fliesst die Unmöglichkeit einer unendlichen gegebenen Welt

nicht aus deren „Unbegreiflichkeit“, sondern daraus, dass der Begriff einer solchen Welt als Unbegriff, als ungereimt, als vernunftwidrig begriffen oder eingesehen wird.

Kant hat das siebente Hauptstück seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755. R. VI, 151 u. ff.) einer Betrachtung gewidmet, die „Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, sowohl dem Raume, als der Zeit nach“ handelt. Die Schilderung, die er dort liefert, ist eine Ausführung der Sätze von S. 160 u. 161, die sich dahin zusammenfassen lassen: Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke; sie begann mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Substanzen und Materie und ist mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit die ganze Folge der Ewigkeit hindurch wirksam; weil von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückständige (d. h. der zukünftige) Teil allemal unendlich, und der abgeflossene endlich ist, so ist die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein unendlich kleiner Teil desjenigen Inbegriffs, der den Samen zukünftiger Welten in sich fasst; die Schöpfung braucht nichts weniger, als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben.

Jene Schilderung regt freilich die Phantasie an, ein Bild zu schaffen, das trotz der Unmöglichkeit, es abzuschliessen, sich ihr als abschliessbar vorspiegelt, weil die Vernunft allerdings die Unendlichkeit als Idee zu denken und das Unendliche unter einen von ihr erzeugten Begriff ganz zusammenzufassen vermag, dem jedoch keine Anschauung der Einbildungskraft kongruent werden kann.

Aber eben jene Schilderung enthält Begriffe, die in sich selbst widersprechend sind und die von Kant

späterhin als solche aufgewiesen werden. Zwar die Behauptung: „Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke", geht nur im Ausdruck fehl und leitet eine Darstellung ein, nach welcher Kant schon in den ersten 1750iger Jahren die Ansicht gehegt hat, dass die Elemente der Welt samt und sonders durch den ganzen unendlichen Raum hin auf einmal geschaffen worden, und widerspricht somit nicht der Ansicht, die in einer seiner von Pölitz veröffentlichten „Vorlesungen über die philosophische Religionslehre" aufgezeichnet ist: „Die Schöpfung kann nicht anders, als in einem Augenblick auf einmal vollendet worden sein. Denn in Gott lässt sich nur ein einziger unendlicher Akt denken, eine einzige fortdauernde Kraft, die in einem Augenblicke eine ganze Welt schuf und sie in Ewigkeit erhält. In diesem Weltganzen wurden durch sie viele Naturkräfte gleichsam ausgegossen, die, nach allgemeinen Gesetzen, dasselbe nach und nach ausbildeten" (S. 167 — vergl. Vorles. über d. Metaph., S. 332), wobei übrigens wohl die Worte: „unendlicher Akt" und: „in Ewigkeit" eine richtige Deutung zulassen, dagegen die Worte: „in einem Augenblicke" zu bemängeln, und „die in diesem Weltganzen gleichsam ausgegossenen Naturkräfte" nur für eine metaphorische, begrifflich nicht stichhaltige Bezeichnung zu nehmen sind.

Aber der Begriff, der in einer an sich seienden Zeit und in einem an sich seienden Raume durch Gottes Schöpfertätigkeit wirklich gewordenen und wirklich werdenden unendlichen Welt führt auf den Begriff des Daseins Gottes in Zeit und Raum, und dieser Begriff auf den der Ewigkeit als einer Zeit ohne Anfang und Ende, damit aber auf den eines regressus in infinitum, welcher „eine Ungereimtheit" (Kants Vorles. über d. phil. Religionsl., 1. Aufl., S. 178), und einer vor Gottes Verstande zugleich seienden Aufeinanderfolge von Teilen

der Zeit, welcher „eine contradictio in adjecto“ (ibid. S. 84), wie den einer lokalen Allgegenwart Gottes, welcher ebenfalls „ein Widerspruch“ (ibid. S. 185 u. 186. — vergl. Relig. innerh. d. Gr. etc., R. X, 167 Anm.) ist.

Demnach hat Kant selbst an den zitierten Stellen die Fragen abgewiesen und erledigt, die er in einer Anmerkung zum siebenten Hauptstück der Naturgeschichte des Himmels aufgeworfen hatte: „Ob die künftige Folge der Ewigkeit nicht eine wahre Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen in sich fassen wird? und ob diese unendliche Reihe nicht auf einmal schon jetzt dem göttlichen Verstande gänzlich gegenwärtig sei? Wenn es nun möglich war, dass Gott den Begriff der Unendlichkeit, der seinem Verstande auf einmal dasteht, in einer aufeinander folgenden Reihe wirklich machen kann: warum sollte derselbe nicht den Begriff einer andern Unendlichkeit in einem, dem Raume nach, verbundenen Zusammenhange darstellen, und dadurch den Umfang der Welt ohne Grenzen machen können?“ Gott vermag das eine wie das andre nicht, weil er zwei Begriffe, von denen jeder eine contradictio in adjecto enthält, ebensowenig wirklich machen, als wirklich machen wollen kann.

Zweiter Teil
der Antithesis der ersten Antinomie.

Die Welt hat keine Grenzen im Raume, sondern ist in Ansehung des Raumes unendlich.

Beweis.

Man nehme das Gegenteil an: die Welt sei dem Raume nach endlich und begrenzt. Dann „befindet sie

sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist." Nun kann freilich sehr wohl die Welt als begrenzt, und dazu der leere Raum ausser der Welt (vacuum extramundanum) vorgestellt werden. Dabei — um dies nebenher zu erwähnen — ist es gleichgiltig, ob ein leerer Raum in der Welt (vacuum mundanum), und zwar teils als zerstreuter leerer Raum (vacuum disseminatum) „der nur einen Teil des Volumens der Materie ausmacht", teils als gehäufter leerer Raum (vacuum coacervatum), „der die Körper, z. B. Weltkörper voneinander absondert" vorgestellt werde. Denn der zerstreute leere Raum in der Welt wird, wenn man ihn annimmt, nur gebraucht, um davon den spezifischen Unterschied der Dichtigkeit, der gehäufte leere Raum, um davon die Möglichkeit einer von allem äusserem Widerstande freien Bewegung der Körper im Weltraum abzuleiten (R. V, 433 u. 434). Dagegen ist die Vorstellung vom leeren Raum, um die es sich hier handelt, eine notwendige, welche den reinen oder absoluten Raum als unbeweglich setzt, damit in phoronomischer Rücksicht jeder empirische, empfindbare, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnete, relative Raum als materieller, d. h. als solcher, der selbst beweglich ist, mit ihm — dem absoluten und unbeweglichen — sowie mit jedem in diesem absoluten Raume beweglichen andern relativen oder materiellen Raume kann verglichen werden (R. V, 320 u. 321). Dieser absolute Raum wird als eine unendliche Grösse vorgestellt, die gegeben (R. II, 36 u. 712), d. h. in der Anschauung dargestellt (R. II, 137) oder wenigstens als in der Anschauung darzustellen gedacht ist. Allein er darf keineswegs „als für sich gegeben" angenommen werden. Er „bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen", d. i. in der Anschauung dargestellten, em-

pirischen oder empfindbaren Raum „jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschliesst, und in welchem ich“ diesen „als bewegt annehmen kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen Raum“ nicht etwa als einen wirklichen vor mir, sondern „nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt ist, so abstrahiere ich von dieser, und er wird daher wie ein reiner, nicht empirischer und absoluter Raum vorgestellt“ (R. V. 322). „Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein“ wirkliches „Objekt“ (ibid.), „nichts, was zur Existenz der Dinge, sondern bloss zur Bestimmung der Begriffe gehört, und soferne existiert kein leerer Raum“ in der Wirklichkeit (R. V, 433). „Ihn zum wirklichen Dinge zu machen, heisst die logische Allgemeinheit irgend eines Raums, mit dem ich jeden empirischen als darin eingeschlossen vergleichen kann, in eine physische Allgemeinheit des wirklichen Umfanges verwechseln, und die Vernunft in ihrer Idee missverstehen“ (R. V, 322). Denn der absolute leere Raum ist in Wahrheit nichts andres, als eine Idee.

Dies erhellt deutlich daraus, dass er als eine gegebene unendliche Grösse zwar vorgestellt wird, aber als solche nicht kann erkannt werden. Zu einer Vorstellung nämlich, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, gehören Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt (R. IV, 63). Die Einbildungskraft schreitet in der Zusammensetzung, die zur Grössenvorstellung erforderlich ist, ins Unendliche fort, der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben

muss. Bei dieser mathematischen Grössenschätzung in der Ausmessung eines Quantums wird der Verstand ebensogut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit, die bei der Messung als Grundmass gebraucht wird, eine Grösse, die man in einem Blick fassen kann, oder eine solche, deren Auffassung zwar möglich, deren Zusammenfassung aber in eine Anschauung der Einbildungskraft nicht möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Grössenschätzung durch Zahlbegriffe ins Unendliche. Nun fordert die Vernunft aber zu allen gegebenen Grössen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefasst werden können, gleichwohl in der sinnlichen Vorstellung als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität, mithin Zusammenfassung in Eine Anschauung und für alle jene Glieder einer fortschreitend wachsenden Zahlreihe Darstellung und nimmt selbst das Unendliche — Raum und verflossene Zeit — von dieser Forderung nicht aus, macht es vielmehr unvermeidlich, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken. Nun kann es jedoch für das Unendliche keinen durch die Sinne dargebotenen Massstab geben. Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Massstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältnis hätte. Das aber ist unmöglich (R. IV, 109 u. 110). Daher kann die von der Vernunft geforderte Darstellung des Begriffs, unter dem der unendliche Raum in der reinen intellektuellen Grössenschätzung ganz zusammengefasst wird, diesem Begriffe nie völlig angemessen sein. Ein notwendiger Begriff aber, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen kann gegeben werden (R. II, 263), oder dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) kann adäquat sein (R. IV, 185), ist eine

Idee im Unterschiede von einem Verstandesbegriffe, d. i. einem solchen, welcher in einer möglichen Erfahrung kann gezeigt und anschaulich gemacht werden (R. II, 273 — vergl. III, 97).

Mit Hilfe dieser Idee kann die Welt sehr wohl als endlich, — als im leeren Raume begrenzt vorgestellt werden. Man könnte sich denken: bei einem bestimmten Punkte, den unser Fortschritt durch die Wahrnehmungswelt erreicht hätte, hörte diese und damit auch alle Fortpflanzung von Wahrnehmungen auf, die von der realen Erfüllung der früheren Strecken herrührte; „dieses würde das Bild eines begrenzten Weltvolumens geben, das in der unendlichen Ausdehnung des leeren Raumes schwebte" (Lotze, System der Philos. II, 203 u. 204). Was hätte man aber mit solchem Denken und solchem Bild-Entwerfen vollbracht? Nichts als eine Konstruktion der Begriffe: Weltvolumen und leerer Raum in einer Anschauung a priori, worin man sich den mit mancherlei Materien erfüllten Raumesinhalt der Welt als irgendwie bestimmte Figur, mithin als zwischen bestimmten Grenzen eingeschlossen vergegenwärtigt (R. V, 382).

Doch um die Gestaltung eines solchen Phantasiestückes handelt es sich gar nicht, wenn es in dem Beweise des zweiten Teils der Antithesis der ersten Antinomie heisst: man nehme an: die Welt sei dem Raume nach endlich und begrenzt, mithin durch den leeren Raum begrenzt. Sondern es handelt sich hier darum, zu denken, dass der im Verein mit der Anschauung die Welt nach empirischen Begriffen erkennende Verstand, um dem Verlangen der Vernunft nach Erschaffung der Welt in deren unbedingter Totalität als eines vollendeten Ganzen zu genügen, im kontinuierlichen Fortgange der empirischen Synthesis von Grenze zu Grenze innerhalb der Welt — von einem Weltkörper zum andern —

schliesslich als letzte Grenze des ganzen Universums den leeren Raum wirklich, d. h. so antreffe, dass derselbe mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs im Kontrast stehe (R. II, 390 oben), oder dass er als ein empirisch gegebener Gegenstand nach Erfahrungsgesetzen in concreto erkannt werde (R. II, 382 Mitte — 383, 2. Abschn.). Dies zu denken ist unmöglich, weil es einen Widerspruch in sich enthält. Denn das Prädikat: wahrnehmbar, oder mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs im Kontrast stehend, oder in concreto erkennbar, mithin empirisch oder sinnlich anschaubar, und das Prädikat: leer, absolut leer schliessen einander aus. Kurz, ein vacuum kann kein empirischer gegebener Gegenstand sein. Der absolut leere Raum wird freilich als ein positiver Begriff gedacht und in reiner Anschauung konstruiert, muss aber auch von demjenigen, der dem Raum Realität ausser dem Intellekt und der Sinnlichkeit zuschreibt — es fragt sich dabei allerdings: als was für eine Realität sie s o l l, und ob sie als eine Realität in irgendwie bestimmter Art k a n n gedacht werden — gleichwohl nicht als Ding, sondern als Nicht- oder Unding, als für sich allein empirisch nicht vorhanden, d. h. als für sich allein nicht wirklich anerkannt werden.

Daher durfte Kant in dem Beweise des zweiten Teils der ersten Antinomie mit Recht sagen: Bei der Annahme: die Welt befinde sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist, „würde nicht allein ein Verhältnis der Dinge i m R a u m, sondern auch der Dinge z u m R a u m e angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganze ist, ausser welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Korrelatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältnis stehe, so würde das Verhältnis der Welt zum

leeren Raum ein Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande sein. Ein dergleichen Verhältnis aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist Nichts" (R. II, 339). Es ist hier auf die Ausdrücke: „angetroffen werden", „angetroffen wird", „Verhältnis" — „Verhältnis der Dinge zum Raume", „Verhältnis der Welt zum leeren Raum", „Verhältnis derselben zu keinem Gegenstande", ausser der Welt als absolutem Ganzen „kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Korrelatum der Welt" Gewicht zu legen. Denn „angetroffen" bezeichnet, dass der leere Raum im Fortgange der empirischen Wahrnehmung empirisch müsste aufzufinden sein, woraus sich ergibt, dass das Verhältnis der Welt zu ihm ein reales Verhältnis sein müsste, bei welchem der leere Raum an der Begrenzung der Welt gemeinsam mit den in ihr befindlichen Dingen ebenfalls als wirkliches Ding müsste beteiligt, dass er als Korrelat der wirklichen Welt und der sie ausmachenden Gegenstände der empirischen Anschauung selbst ein Gegenstand solcher Anschauung, ein Wahrnehmungsgegenstand sein müsste.

Nun liegt es aber auf der Hand, dass das schlechthin Leere nicht kann wahrgenommen werden, dass der leere Raum kein Gegenstand der empirischen Anschauung sein, mithin die wirkliche Welt nicht wirklich oder empirisch begrenzen kann. Daher ist der Schlusssatz in dem Beweise des zweiten Teils der Antithesis der ersten Antinomie durchaus begründet: „Also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt", — empirisch begrenzt, „d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich."

Die eben gegebene Auseinandersetzung wird bestätigt durch das, was Kant in einer Note zu diesem Beweise erläuternd hinzufügt: „Der Raum ist bloss

die Form der äusseren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden kann." Man geht fehl, wenn man, wie es geschehen ist, meint, diese Erklärung sei auf Grund der Ansicht von der transzendentalen Idealität des Raumes gegeben. Denn in den „Metaphys. Anfangsgr. der Naturwissensch." heisst es: „Materie" — nach bloss metaphysischer Erklärung — „ist ein jeder Gegenstand äusserer Sinne" — —. „Der Raum aber wäre bloss die Form aller äusseren sinnlichen Anschauung" — er wäre es, wenn man die Form als blosse Form, mithin getrennt von dem Inhalt aller äusseren sinnlichen, d. i. empirischen Anschauung oder getrennt von der Materie auffassen, als wirklich, d. h. in der Wahrnehmung vorstellen, oder den Sinnen vergegenwärtigen könnte — ob eben dieselbe", heisst es an der betreffenden Stelle der „Metaphys. Anfangsgr. der Naturw." weiter, nämlich die Form „auch dem äusseren Objekt, das wir Materie nennen, an sich selbst zukomme, oder nur in der Beschaffenheit unseres Sinnes bleibe (sic.; liege?), davon ist hier gar nicht die Frage" (R. V, 321). Für den transzendentalen Realisten wie für den transzendentalen Idealisten ist der Raum, wenn er von der Materie getrennt gedacht wird, blosse Form, hingegen für den einen wie für den andern der wirkliche Raum, ob ihm auch auf dem Gebiete der Transzendental-Philosophie und Erkenntnis-Kritik der eine transzendentale Realität und empirische Idealität, der andre transzendentale Idealität und empirische Realität beimisst, bei allen metaphysischen, naturwissenschaftlichen und erfahrungsmässigen Betrachtungen empfindbar, wahrnehmbar, empirisch anschaubar, und er wird dies, — er wird „ein Objekt der Erfahrung" (R. V, 321) nur dadurch, dass er durch das, was kann em-

pfunden werden, durch das Empirische der äusseren sinnlichen Anschauung, durch das empirisch Gegebene derselben oder die Materie bezeichnet wird. Daher fährt Kant in der Note zum Beweise des zweiten Teils der ersten Antinomie fort: „Der Raum vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine, seiner Form gemässe empirische Anschauung geben“ — alle diese Ausdrücke besagen dasselbe, aber genauer als der Ausdruck: „bezeichnen“ — „ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts andres, als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen, sofern sie entweder an sich existieren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können“, d. h. der absolute oder leere Raum ist auch für den transzendentalen Realisten ein Abstraktum, ein blosser Begriff, nur der Gedanke, in welcher Art Naturerscheinungen oder Naturdinge, wenn sie als daseiend vorgestellt werden, dann nach Einer von den Bedingungen ihres Daseins vorzustellen seien, und als solches Abstraktum kann er selbstverständlich nirgend anderswo existieren, als in dem Intellekt desjenigen, der dieses Abstraktum denkt. Demgemäss zog Kant die Folgerung: „die empirische Anschauung“, d. h. die Anschauung von Naturerscheinungen oder Naturdingen, „ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung)“, — nicht zusammengesetzt aus der reinen Raumesanschauung, welche die Erscheinung möglich, und der Wahrnehmung, welche sie wirklich macht. „Eines ist nicht des andern Korrelatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als „Materie und Form derselben“, d. h. beide sind nicht für sich bestehende Elemente, deren Synthesis sie so aufeinander bezieht, dass sie zusammentretend den Gegenstand der

empirischen Anschauung in einer Aggregation komponieren, sondern ihre Synthesis in dem wirklichen Gegenstande der empirischen Anschauung verknüpft beide in einem dynamischen Nexus, welcher keine Scheidung, sondern nur für die Abstraktion eine Unterscheidung derselben als Materie und Form zulässt. So mochte Kant die Note mit der Verwahrung schliessen: „Will man eines dieser zwei Stücke“ — die eben in der Abstraktion nur als Stücke können aufgefasst werden — „ausser dem andern setzen (Raum ausserhalb aller Erscheinungen), so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äusseren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind, z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und also auch das Prädikat eines blossen Gedankendinges ist.“

Trotz dieser Verwahrung, aus der ebensowohl als aus dem Vorhergehenden deutlich erhellt, dass in der Thesis wie in der Antithesis der ersten Antinomie und deren Beweisen nur von einer Grenze der Welt dem Raume nach die Rede ist und sein kann, welche im Fortgange der empirischen Synthesis als ein Teil möglicher Erfahrung müsste wahrzunehmen sein, sind Missdeutungen nicht ausgeblieben.

Eine von diesen ist eine Erneuerung der alten Vorstellung, welche Locke als Einwand gegen die Unendlichkeit der Welt vorbrachte: Wenn Gott einen Menschen an das äusserste Ende körperlicher Wesen stellte, könnte dieser nicht seine Hand über seinen Leib hinausstrecken? Dann würde er seinen Arm hinsetzen, wo vorher Raum ohne Körper war (Essay concerning Human Understanding, Book II. Chapr. XIII. § 21). Locke meinte also: ein Mensch könne unter Umständen seine Hand in das Vacuum ausstrecken.

Aber diese Meinung widerlegt sich leicht nach dem oben Gesagten. Es ist unmöglich, eine Hand in ein Abstraktum, in ein blosses Gedankending, in eine Idee auszustrecken. Ausstreckung der Hand in eine Idee ist ein Widerspruch in sich selbst, mithin völliger Nonsens.

In den „Anmerkungen zur ersten Antinomie" berücksichtigt Kant hinsichtlich des Beweises für ihre Antithesis und zwar was den Raum, abgesehen von der Zeit, anlangt, die Ausflucht, welche man wider die Konsequenz, dass im Falle der Endlichkeit der Welt ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müsste, mit dem Vorgeben gesucht habe, es sei eine Grenze der Welt dem Raume nach möglich, ohne dass man einen absoluten, ausser der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehme, welches unmöglich sei, und er erklärt sich „mit dem letzteren Teile dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnitzschen Schule" — dass es unmöglich sei, einen absoluten, leeren Raum ausser der wirklichen Welt anzunehmen — „ganz wohl zufrieden". Denn der Raum sei bloss die Form der äusseren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden könne, und „kein Korrelatum der Erscheinungen" (kein ausser den Erscheinungen für sich bestehendes formales Element, das mit einem ebenfalls für sich bestehenden materialen Element der Erscheinung zur Hervorbringung derselben zusammenträte), „sondern er sei die Form der Erscheinungen selbst"; mithin könne er absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand sei, sondern nur die Form möglicher Gegenstände. Kant zieht dann die Folgerung: „Dinge also, als Erscheinungen, bestimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben (Grösse und Ver-

hältnis) machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als Etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Grösse oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum (er sei voll oder leer) durch Erscheinungen begrenzt, Erscheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum ausser denselben begrenzt werden."

Diese Bemerkung ist, meine ich, dahin zu verstehen: Nach der Ansicht der Leibnitzianer sei der Raum die sinnliche Vorstellung der übersinnlichen Ordnung koexistierender Dinge an sich, d. h. von Monaden, von einfachen, mithin unausgedehnten Substanzen, die in Aggregaten als zusammengesetzte Körper erscheinen. Der Raum, den die zusammengesetzten Körper einnehmen, ihre Ausdehnung oder ihre Grösse und Gestalt, mithin auch ihre Begrenzung werde daher durch die Ordnung der einfachen Substanzen bestimmt. Die Erscheinungen, d. i. die zusammengesetzten Körper begrenzen demnach wohl den Raum, den sie einnehmen, aber sie können nicht durch einen leeren Raum ausser ihnen begrenzt werden, weil ein solcher ausser ihnen gar nicht existiert. Da nun die Begrenzung der zusammengesetzten Körper ihnen immanent, d. h. durch die Ordnung der ihnen zugrunde liegenden einfachen Substanzen bestimmt sei, so könne auch für die Gesamtheit oder das Ganze der erscheinenden zusammengesetzten Körper, d. h. für die von uns wahrgenommene Welt eine Begrenzung gedacht werden, die nicht durch einen leeren Raum ausser ihr, mithin nicht äusserlich stattfinde, sondern durch die Ordnung der einfachen Substanzen, mithin von innen her zustande komme.

Darauf entgegnet Kant: „Alles dieses nun zugegeben", d. h. zugegeben, dass man sich dergleichen

Gedanken machen könne, bei denen man aber von allen Bedingungen der Anschauung abstrahiert und im Gebiete des reinen, hinsichtlich seiner objektiven Giltigkeit völlig unkontrollierbaren Denkens verweilt, „so ist gleichwohl unstreitig“, dass man ein solches Unding, als „den leeren Raum ausser der Welt durchaus annehmen müsse, wenn man eine Weltgrenze, — — dem Raume — — nach, annimmt.“

Denn der Ausweg zur Vermeidung der Konsequenz, dass im Falle einer Begrenzung der Welt „das unendliche Leere das Dasein wirklicher Dinge ihrer Grösse nach bestimmen müsse“, bestehe ingeheim nur darin, dass man sich statt einer Sinnenwelt wer weiss welche intelligibele Welt, und statt der Grenze der Ausdehnung Schranken des Weltganzen denke. „Es ist hier aber nur von dem mundus phaenomenon die Rede“ — —. „Der mundus intelligibilis ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben“ — d. h. vom Raume und der Zeit — „abstrahiert, und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz, weder bejahend noch verneinend, möglich ist.“

Diese Bemerkung versperrt die Ausflucht der Leibnitzianer durch die Bestimmung, dass die immanente Begrenzung der Welt nicht Begrenzung, sondern Einschränkung sei, womit man dem Raume aus dem Wege gehe und vom Raume abstrahiere. „Schranken sind blosse Verneinungen, die eine Grösse affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat“ (R. III, 126). Die Ansicht der Leibnitzianer würde daher nur besagen: die im Raume ausgedehnte Welt ist nicht die wahrhaft reale Welt — wobei man hinzudächte: die wahrhaft reale Welt bilden die der als räumlich erscheinenden Welt zugrunde liegenden einfachen Wesen-

heiten oder Monaden —, damit aber etwas ausdrücken, das bei der Frage nach den Grenzen der Welt im Raume gar nicht in Betracht kommt. „In allen Grenzen ist etwas Positives" (R. III, 128). „Grenzen bei ausgedehnten Wesen setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb eines gewissen bestimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einschliesst" (R. III, 126). Daher muss, wenn die Begrenzung der Welt im Raume behauptet wird, unabwendlich ein leerer Raum ausserhalb der Welt angenommen werden, welcher, trotzdem dass er ein absolut Leeres ist, doch die Welt ihrer Grösse nach bestimmen und, da die hierbei zu berücksichtigende Welt nur Sinnenwelt, mithin auch sinnlich wahrnehmbar sein muss, selbst ebenfalls wie diese Welt sinnlich wahrnehmbar sein müsste, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist. Da also die Welt dem Raume nach nicht endlich und begrenzt sein kann, so tritt die Behauptung in Kraft: Die Welt hat keine Grenzen im Raume, sondern ist in Ansehung des Raumes unendlich.

Die zweite Antinomie.

Zweiter
Widerstreit der transzendentalen Ideen in der Antinomie der reinen Vernunft.

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Beweis.

Für den Beweis der Thesis in diesem Widerstreit ist dreierlei zu beachten: 1. Die zusammengesetzten Substanzen in der Welt, welche zu Elementen einfache Teile haben müssen, sind die Dinge der wirklichen Welt, wie die Erde, das Wasser, die Steine, die Metalle, die Pflanzen, die animalischen Leiber. Weil diese Dinge wirkliche Dinge, und weil sie, wie durch ihre Zerlegung kann nachgewiesen werden, wirklich zusammengesetzt sind, so ist ihre Zusammensetzung auch eine Tatsache der Wirklichkeit und nicht bloss die beliebige Annahme einer Möglichkeit. Sie konnten also nur dadurch zustande kommen, dass ihre Zusammensetzung — durch welche Macht und auf welche Weise auch immer — wirklich geschah. 2. Diese wirklichen zusammengesetzten Dinge sind substantielle

Komposita, d. h. sie existieren als für sich bestehende Dinge abgesondert oder absonderbar von andern, und die Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt wurden, und in die sie bis zu gewissen Grenzen zerlegt werden können, sind wiederum substanziell, d. h. für sich bestehende Dinge, abgesondert oder absonderbar von andern. 3. Da die Bestandteile, aus denen die substanziellen Komposita zusammengesetzt sind, ebenfalls substanziell, d. h. für sich bestehende Dinge sind, die immer existent bleiben, ob sie voneinander abgesondert und getrennt, oder miteinander zusammengesetzt und durch die Zusammensetzung in wechselseitige Verbindung gebracht werden, so ist die Zusammensetzung, durch welche die Bestandteile zu Einem Dinge vereinigt werden, ein für sie zufälliges Ereignis, d. h. ein Ereignis, welches nicht aus ihrem Wesen folgt, und welches sie in ihrem Bestande, in ihrer Existenz unberührt lässt, gleichviel ob es eintritt, oder nicht eintritt, und daher ist auch die Einheit, in welcher sie durch wechselseitige Verbindung Ein Ding werden, eine zufällige Einheit, d. h. eine Einheit, die, ob gestiftet, oder gelöst, die Bestandteile in deren Existenz nicht affiziert; die Bestandteile bleiben existent, ob sie zur Einheit verschmolzen, oder aus der Einheit ausgeschieden werden.

Wenn diese drei Bestimmungen festgehalten werden, so kann der Beweis für die Richtigkeit der Thesis zwingend dadurch geführt werden, dass der Gedanke, die zusammengesetzten Substanzen der wirklichen Welt seien trotz ihrer Wirklichkeit ins Unendliche zusammengesetzt, ohne dass ihnen einfache Teile oder Elemente zugrunde lägen, als sich selbst widersprechend dargetan wird.

Man versuche nämlich zu denken, dass die wirklichen Dinge ins Unendliche zusammengesetzt seien!

Demgemäss sollen die wirklichen Dinge so gedacht werden, dass, wie weit auch ihre Zusammensetzung in Gedanken zurückverfolgt werde, damit man zu einem Anfang der Zusammensetzung gelange, immer wieder zusammengesetzte Bestandteile sich ergeben, die auf eine ursprünglichere Zusammensetzung hinführen, — eine Zusammensetzung, deren Anfang nie zu erfassen ist als ein absoluter, wirklich erster Anfang, sondern fort und fort nur ein relativer Anfang jener Zusammensetzung bleibt, durch die alles Wirkliche zustande kommt. Damit aber wird der Bestand der wirklichen Dinge von ihrer Zusammensetzung abhängig gemacht, d. h. ohne Zusammensetzung der wirklichen Dinge aus immer wieder zusammengesetzten Bestandteilen würde es gar keine wirklichen Dinge geben. Also, wenn ich in Gedanken alle Zusammensetzung aufhebe, von ihr abstrahiere, sie fallen lasse, so hebe ich damit auch alle wirklichen Dinge auf, abstrahiere von ihnen, lasse sie fallen; kurz, mit dem Aufhören des Gedankens der Zusammensetzung hört auch der Gedanke der wirklichen Dinge, aller Wirklichkeit, aller Existenz von irgend welchen Substanzen auf. Es wird dann gar nichts als gegeben gedacht; es bleibt dann nichts in Gedanken übrig, das als ein Wirkliches könnte gedacht werden. Denn das Denken einfacher Teile, aus denen die wirklichen Dinge zusammengesetzt seien, ist bei diesem Versuch, die letzteren als ins Unendliche zusammengesetzt zu denken, ausgeschlossen. Es wurden aber wirkliche Dinge als gegeben gedacht, und es kommt nun eben darauf an, festzustellen, wie sie als gegebene wirkliche Dinge hinsichtlich ihrer Bestandteile, ob diese ins Unendliche zusammengesetzt, oder einfach seien, können gedacht werden. Wenn daher mit dem Fortdenken aller Zusammensetzung zugleich alles Wirkliche fortgedacht wird, so wider-

spricht bei jener Abstraktion mein Denken sich selbst, da es eben darauf ausgeht, das Wirkliche zu denken.

Demnach muss ich denken: Ich kann alle Zusammensetzung unmöglich in Gedanken aufheben, wenn ich die wirklichen Dinge als wirklich denken will, d. h. die Zusammensetzung ist als eine wesentliche Eigenschaft der wirklichen Dinge zu denken, ohne die sie gar nicht als existent können gedacht werden. Doch bei diesem Gedanken gerät mein Denken abermals in Widerspruch mit sich selbst. Denn es wollte die wirklichen Dinge als Dinge, d. h. als Substanzen, als für sich bestehende, mithin als nicht von Relationen abhängige Dinge, sondern als Dinge denken, die abgesondert von allen andern Dingen in dieser Absonderung und trotz derselben für sich selbst bestehen. Wenn ich aber jedes Ding als ins Unendliche zusammengesetzt denke, so denke ich das Ding, das ich vor mir habe, in seinem Bestande als abhängig von den Teilen, aus denen es zusammengesetzt ist, und da jeder dieser Teile wieder ins Unendliche zusammengesetzt sein soll, so denke ich jeden dieser Teile in seinem Bestande wiederum von den Teilen abhängig, aus denen er zusammengesetzt ist, und so fort ins Unendliche, oder mit andern Worten: ich gelange, wie weit ich auch mein Denken von der Zusammensetzung eines Dinges aus zusammengesetzten Teilen, und des zusammengesetzten Teils aus zusammengesetzten Teilen hinerstrecke, niemals zu einem Teile, der in seinem Bestande selbständig existent wäre, der für sich existierte, der eine Substanz wäre. Nun begann ich mein Denken mit dem Gedanken: die wirklichen Dinge sind Substanzen und ins Unendliche zusammengesetzt; und jetzt denke ich: die ins Unendliche zusammengesetzten Dinge sind nicht als Substanzen denkbar. Damit ist mein erster Gedanke aufgehoben, und

es bleibt mir nichts übrig, als zu denken: wenn die zusammengesetzten Dinge der Welt als Substanzen sollen gedacht werden, so können sie nicht als ins Unendliche zusammengesetzt, sondern müssen als aus einfachen Teilen oder Elementen bestehend gedacht werden.

Hieraus folgt unmittelbar: Wenn wir auch die einfachen Elementarsubstanzen, aus denen alle Dinge zusammengesetzt sind, niemals aus dem Zustande der Zusammensetzung, ob er ihnen gleich bloss äusserlich ist, völlig ausscheiden und isolieren können, so muss die Vernunft sie doch als die ersten Subjekte denken, welche vor aller Komposition da sind und eine Komposition überhaupt allererst ermöglichen.

Diese Folgerung ist unabweislich. Denn, wenn die wirklichen Dinge, deren Zusammensetzung unbestreitbar ist, durch Zusammensetzung sollen zustande kommen, so müssen die Teile, aus denen sie zusammengesetzt werden, schon vor der Zusammensetzung wirklich da sein, und wenn diese Teile ebenfalls zusammengesetzt sind, so gilt von den Teilen dieser Teile genau das nämliche. Das Zusammensetzen aber muss, um für ein Wirkliches und Für-sich-Bestehendes als möglich gedacht werden zu können, einen ersten Anfang haben, und dieser erste Anfang des Zusammengesetztwerdens ist nur denkbar, wenn etwas Wirkliches und Für-sich-Bestehendes da ist, das nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist. Es ist undenkbar, dass ohne das Vorhandensein mehrerer für sich bestehender einfacher Elemente, welche zusammengesetzt werden können, die wirkliche Zusammensetzung eines zusammengesetzten substanziellen Dinges erfolge. —

Der Beweis, der soeben geführt worden, gilt indes nur von zusammengesetzten Substanzen, nicht von allem Zusammengesetzten überhaupt. Er darf nicht soweit

ausgedehnt werden, dass man schlechtweg, wie Leibnitz in seiner Monadologie, § 2, erklärt: „Das Zusammengesetzte ist nur eine Anhäufung oder ein Aggregatum von Einfachen.“ Denn der Raum, den man ein Compositum ideale, obschon nicht reale nennen könnte, ist nicht aus einfachen Teilen zusammengesetzt, und ebenso ist die Veränderung, ob sie gleich eine Grösse hat und daher unter den Zahlbegriff fällt und als teilbar kann gedacht werden, doch nicht aus einfachen Teilen zusammengesetzt.

Der Raum ist in Wahrheit nicht ein Kompositum, sondern ein Totum, d. h. ein Ganzes, welches nicht dadurch zustande kommt, dass es aus Teilen, die vor ihm vorhanden sind, zusammengesetzt wird, sondern welches ohne alle Teile da ist, aber eine beliebige Teilung innerhalb seiner selbst, sei es in Wirklichkeit, sei es in blossen Gedanken durch Setzung willkürlich gezogener Grenzen gestattet. Wenn man durch willkürliche Abgrenzung im Raume einen allseitig umschlossenen Raumteil hervorgebracht hat, so kann in Gedanken durch Hinzufügung anderer auf eben solche Art gebildeter Raumteile der Versuch zur Konstruktion oder Zusammensetzung des ganzen Raums gemacht werden. Darum darf man den Raum ein Compositum ideale nennen. Aber wirklich ist ein Raum gar keine Zusammensetzung. Sie ist in ihn nur hineingebracht. Hebt man die Zusammensetzung, die man innerhalb des Raumes gemacht hat, auf, so bleibt darin gar nichts übrig, nicht einmal der Punkt. Denn auch dieser ist nur als Grenze, mithin nur auf Grund einer Zusammensetzung möglich. Wie der Raum, so besteht auch die Zeit nicht aus einfachen Teilen.

Desgleichen besteht auch die Veränderung, wie überhaupt irgend ein Zustand, ein Akzidenz einer Substanz nicht aus einfachen Teilen. Die Veränderung

ist ein Kontinuum, eine fliessende Grösse. Man kann sie in diskrete Teile zerlegt vorstellen. Aber dieser vorgestellten Zerlegung entspricht kein wirkliches Geteiltsein des Verlaufes der Veränderung. Denn ein bestimmter Grad der Veränderung entsteht nicht dadurch, dass zu einer einfachen Veränderung eine zweite, dritte, vierte einfache Veränderung u. s. w. hinzutritt, sondern dadurch, dass die Veränderung von einem Momente ihres Inhalts, das kleiner ist als alle Zahl, vermittelst Steigerungen dieses Inhalts, von denen jede wiederum kleiner ist als alle Zahl, stetig anwächst zu einer bestimmten Grösse.

Die Thesis des zweiten Widerstreits in der Antinomie der Vernunft, wie der Beweis dieser Thesis geht von dem Zusammengesetzten, das gegeben ist, aus und behauptet und erweist die einfachen Bestandteile desselben ebenfalls als gegeben, d. h. es wird erwiesen, dass die einfachen Bestandteile als Elemente des Zusammengesetzten notwendig müssen angenommen oder gedacht werden, obschon sie für die Anschauung nicht darstellbar sind, weil sie nicht völlig aus ihrer Verbindung können ausgeschieden werden, dass sie aber, wenn man sie isolieren könnte, und wenn unsere Sinne scharf genug wären, sich auch der Anschauung darstellen würden als unteilbare, obschon im Raum befindliche, mithin ausgedehnte Elemente. Solche Elemente könnten Atome, und die Thesis der zweiten Antinomie, welche das Vorhandensein derselben behauptet, der Grundsatz einer transzendentalen Atomistik genannt werden. Aber die Vertreter der Atomistik legten ihrer Lehre nicht transzendentale, sondern empirische Betrachtungen zugrunde. Sie nahmen Moleküle, Anhäufungen und Zusammenballungen von Stoffen wahr und hielten das Vorhandensein von Atomen für eine so sehr durch die Erfahrung dargebotene

Folgerung, dass sie das Dasein der Atome gleich dem Dasein der Moleküle für empirisch gegeben und verbürgt erachteten. Um den transzendentalen Charakter der Thesis der zweiten Antinomie zu bezeichnen, ist es daher zweckmässiger, sie den dialektischen Grundsatz der Monadologie zu nennen. Denn der Name der Monadologie deutet durch Erinnerung an die Leibnitzsche Lehre darauf hin, dass es sich dabei um Elemente oder Wesen handele, die durch den Verstand erdacht, nicht durch die Anschauung gegeben sind. Doch ist nicht ausser acht zu lassen, dass auch diese Benennung nicht völlig zutreffend ist, und zwar aus zwei Gründen nicht: 1. Leibnitz sah die Monaden, von denen er redete, nicht für erschlossen an, sondern für einfache Substanzen, für Seelen, die unmittelbar im Selbstbewusstsein gegeben seien, und 2. er dachte sie raumlos, mithin unausgedehnt und an und für sich jeder räumlichen Bestimmung enthoben.

Der Antinomie der reinen Vernunft zweiter Widerstreit.

Antithesis.

Kein zusammengesetzes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis.

Man nehme an: ein zusammengesetztes Ding bestehe aus einfachen Teilen. Unter einem zusammengesetzten Dinge ist hier wieder eine Substanz gemeint, eine materielle Substanz, d. h. „dasjenige, was für sich, d. i. abgesondert von allem andern, was ausser ihm im Raume existiert, beweglich ist“ (V, 351), ein

physischer Körper, d. i. „eine Materie zwischen bestimmten Grenzen“ (V, 382), „eine Masse von bestimmter Gestalt,“ wobei Masse als „Materie“ zu denken ist, „sofern alle ihre Teile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden“ (V, 398), — kurz unter einem zusammengesetzten Dinge ist hier ein substantieller oder für sich bestehender Gegenstand der äusseren Anschauung verstanden. Denn Akzidenzen können wohl zusammengesetzt sein; aber niemand wird, wie schon vorher auseinandergesetzt worden, behaupten wollen, dass sie aus einfachen Teilen zusammengesetzt sind, wie z. B. Bewegungen, Veränderungen, Eigenschaften der Dinge z. E. Farben, oder Gemütszustände, Klarheitsgrade des Bewusstseins. Alle diese Akzidenzen können nicht für sich bestehen, sondern nur in Substanzen, und, wenn sie durch den Raum irgendwie ausgebreitet sind, z. E. Farben, nicht für sich aussereinander sein, sondern nur dadurch, dass die Substanzen aussereinander sind, an denen sie haften.

Also von materiellen Substanzen werde angenommen, dass sie aus einfachen Teilen bestehen. Nun ist jede dieser materiellen Substanzen ein Gegenstand der äusseren Anschauung. Jeder Gegenstand der äusseren Anschauung ist aber ganz und gar d. h. mit allen Teilen, die er enthält, im Raume befindlich. Alles aber, was sich im Raume befindet, ist ausgedehnt, ist aussereinander, d. h. nimmt verschiedene oder mehrere Teile des Raumes ein. Also nimmt jeder Teil eines Gegenstandes der äusseren Anschauung mehrere Teile des Raumes ein. Nun besteht der Raum und jeder Teil des Raumes nicht aus einfachen Teilen, sondern jeder Teil des Raumes immer wieder aus Räumen oder mehreren Raumteilen. Alles aber, was mehrere Teile des Raumes in sich fasst, was sich

durch mehrere Teile des Raumes hin erstreckt, ist zusammengesetzt. Also ist jeder Teil des Raumes, eben weil er notwendig wieder aus Raumteilen besteht, ein Zusammengesetztes. Ein Raumteil kommt nämlich nur dadurch zustande, dass ich den ganzen Raum einschränke, d. h. in ihm Grenzen setze, was ebensoviel ist, als: in ihm Teile mache, und wenn ich ihn in bestimmter Grösse vor mir haben will, ihn durchmesse, d. h. von einem beliebigen Teile aus, den ich als Massstab nehme, Teil für Teil bis zu der Grenze, an welcher der zu messende Raumteil aufhört, zusammensetze. Wenn aber jeder Raumteil ein Zusammengesetztes ist, so ist auch alles, was sich als Gegenstand der äusseren Anschauung und als Teil eines solchen Gegenstandes und als Teil eines Teiles davon im Raume befindet, zusammengesetzt. Bestände nun ein Gegenstand der äusseren Anschauung, wie angenommen ward, aus einfachen Teilen, so müsste jeder dieser Teile, da er ebenfalls ein Gegenstand der äusseren Anschauung, mithin im Raume befindlich wäre, auch ausgedehnt, also aus mehreren Teilen bestehend oder zusammengesetzt sein. Demnach würde das Einfache ein Zusammengesetztes, oder das, was aus keinen Teilen besteht, ein aus mehreren Teilen Bestehendes sein. Dies ist aber ein Widerspruch in sich, also sich selbst aufhebend und zu denken unmöglich.

Dieser erste Satz der Antithesis der zweiten Antinomie ist „aus dem Begriff eines gegebenen Gegenstandes der äusseren Anschauung“ bewiesen, indem der Beweis dartat, dass ein Gegenstand der äusseren Anschauung, weil er nur im Raume gegeben, d. h. nur im Raume dargestellt werden kann, selbst räumlich, mithin ausgedehnt, also aus mehreren Teilen bestehend oder zusammengesetzt sein muss. Er besagt nur: jeder Gegenstand, der äusserlich angeschaut wird, kann nicht

aus einfachen Elementen bestehen, sondern muss aus mehreren Teilen zusammengesetzt sein. Der Beweis „verbannt“ also „nur das Einfache von der Anschauung“, — von der äusseren Anschauung, die immer nur auf das Zusammengesetzte geht oder nur bei Zusammengesetztem möglich ist.

Der zweite Satz der Antithesis der zweiten Antinomie: Es existiert überall gar nichts Einfaches in der Welt, — in der Sinnenwelt, geht viel weiter als der erste. Der zweite schafft das Einfache aus der ganzen Natur weg. Er kann daher auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äusseren Anschauung, sondern muss aus dem Verhältnisse eines gegebenen oder zu gebenden Gegenstandes zu einer möglichen Erfahrung bewiesen werden.

Das schlechthin Einfache ist eine blosse Idee. Nun wollen wir annehmen, es liesse sich für dies ein äusserer Gegenstand der Erfahrung finden, der ihr entspräche. Dann müsste ich, um versichert zu sein, dass ein solches Entsprechen stattfinde, d. h. dass ein schlechthin Einfaches in meiner Erfahrung vorhanden sei, erkennen können, dass die empirische Anschauung jenes äusseren Gegenstandes schlechthin kein Mannigfaltiges enthalte, das aussereinander d. h. im Raume und in der Zeit sei und von mir in meinem Bewusstsein zur Einheit verbunden worden. Dies aber kann ich nicht erkennen. Denn, wenn ich eine empirische Anschauung jenes äusseren Gegenstandes hätte, bei der ich mir bewusst wäre, dass sie nichts Mannigfaltiges enthielte, so könnte ich über dieses Nicht-Bewusstsein eines Mannigfaltigen in jener Anschauung nicht hinauskommen, um sicher zu sein, dass in ihr wirklich nichts Mannigfaltiges enthalten sei, das ich, ohne es zu merken, im Bewusstsein habe und, ohne es zu merken, im Bewusstsein zu einer Einheit verbinde.

Es geht vieles in meinem Bewusstsein vor, dessen ich als darin vorgehend mir nicht bewusst werde und mir nicht bewusst werden kann. „Von dem Nichtbewusstsein eines solchen Mannigfaltigen“, d. h. eines Mannigfaltigen im Raume und in der Zeit bei der empirischen Anschauung eines Objekts, „gilt kein Schluss auf die gänzliche Unmöglichkeit“ eines solchen Mannigfaltigen „in irgend einer Anschauung“ jenes Objekts. Daraus, dass ich mir irgend eines Empirischen jetzt nicht bewusst werde, darf ich nicht schliessen, dass ich mir auch zu anderer Zeit eines solchen Empirischen nicht werde bewusst sein können. Dazu wäre es immerhin möglich, dass ein Wesen, welches die Fähigkeit zu einer schärferen und eindringenderen empirischen Anschauung besässe, als der Mensch sie besitzt, auch da, wo wir kein Mannigfaltiges, sondern ein Einfaches wahrzunehmen vermeinten, doch Mannigfaltiges in der Tat wahrnehmen würde. Wenn wir aber nicht schliessen dürfen, dass unsere empirische Anschauung eines äusseren Objekts nichts Mannigfaltiges und zur Einheit Verbundenes enthalte, so dürfen wir ebensowenig schliessen, dass das Objekt selbst unserer empirischen Anschauung kein Mannigfaltiges enthalte, sondern schlechthin einfach sei. Denn über das Objekt unserer empirischen Anschauung werden wir durch nichts weiter unterrichtet, als durch unsere empirische Anschauung dieses Objekts. Hat aber ein solcher Schluss nimmermehr Giltigkeit, so darf auch das schlechthin Einfache nie für irgend etwas angesehen werden, das in unserer ganzen äusseren Erfahrung oder unserer äusseren Sinnenwelt irgendwo könnte gegeben werden. Denn irgendwo in unserer äusseren Sinnenwelt gegeben heisst: für irgend eine unserer räumlich bestimmten empirischen Anschauungen dargestellt.

Im Gegenteil! Aus dem Verhältnis eines äusseren

Gegenstandes zu einer möglichen Erfahrung lässt sich mit Sicherheit schliessen: es ist unmöglich, dass ein schlechthin Einfaches ein wirklicher Gegenstand unserer äusseren Erfahrung werde. Damit aus einer äusseren Erscheinung ein Gegenstand werde, muss ein Mannigfaltiges der Erscheinung in Raum und Zeit, d. h. eine Mehrheit räumlich und zeitlich aufgefasster Empfindungen, in der Einheit des Selbstbewusstseins verbunden, und damit der dadurch im Raum gesetzte Gegenstand ein wirklicher werde, muss er gemäss den Grundsätzen des reinen Verstandes mit einer Mehrheit anderer solcher Gegenstände zusammengeschlossen und, gleich diesen, in den allgemeinen Zusammenhang aller Erfahrungsgegenstände eingeordnet werden. Das hat die Analytik der Kr. d. r. V. gelehrt. Also in dem äusseren Erfahrungsgegenstande selbst wie für den Zusammenhang, in den er, um wirklich zu sein, muss gebracht werden, ist eine Mehrheit erforderlich, und der Begriff des schlechthin Einfachen zur Exposition einer äusseren Erscheinung, ohne die eben ein Gegenstand im Raume — wie überhaupt ein Gegenstand — für uns nicht entstehen kann, völlig unbrauchbar. Die Exposition einer äusseren Erscheinung geschieht dadurch, dass die Teile der räumlich bestimmten oder körperlichen Erscheinung in der Zeit nacheinander durchgegangen und nach Massgabe der Kategorien zusammengestellt werden. Nur durch eine solche Exposition kann ich eine Erscheinung meinem Selbstbewusstsein und meiner Erfahrung einverleiben. Eine Erscheinung, die keine Teile hat, kann in die Welt meiner Erfahrung nicht hineingelangen. Mag daher das absolut Einfache immerhin in einer übersinnlichen Welt vorhanden sein: in der Sinnenwelt, welche nichts anderes, als die Welt der gesamten Erfahrung ist, oder in der ganzen Natur existiert es nicht. Soll ein

absolut Einfaches der übersinnlichen Welt innerhalb der Sinnenwelt irgend wie zur Perzeption kommen, so muss die Erscheinung desselben in der Natur aus Teilen bestehen.

Den Satz einer unendlichen Teilung der Materie, dessen Beweisgrund bloss mathematisch ist, wollen die Monadisten schon deshalb nicht gelten lassen, weil sie die mathematischen Beweise für Schlüsse aus abstrakten, aber willkürlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht könnten bezogen werden. Sie erkennen auch nicht an, dass der Raum die formale Bedingung der Möglichkeit der Materie ist, und dass die apriorischen Bestimmungen desselben die Materie treffen, ob sie sich gleich sagen sollten, die Materie sei nur dadurch möglich, dass sie den Raum erfüllt, und die Art dieser Erfüllung von jenen apriorischen Raumbestimmungen abhängt. Sie geben vor, dass ausser dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Teil, sondern bloss die Grenze eines Raumes ist, noch physische Punkte existieren, die zwar auch einfach seien, aber als Bestandteile des Raumes durch ihre blosse Aggregation denselben erfüllen. Diese Ungereimtheit ist oft widerlegt worden. Wie können Punkte, von denen jeder einfach, mithin unausgedehnt ist, durch ihr Zusammen Raumerfüllung, mithin Ausdehnung zustande bringen? Die Evidenz der Mathematik lässt sich durch bloss diskursive Begriffe nicht hinwegvernünfteln. Wenn die Philosophie hier mit der Mathematik Händel sucht, so vergisst sie, dass es sich in dieser Frage nur um Erscheinungen und deren Bedingung handelt, die sinnlich ist. Dinge an sich können nur durch reine Kategorien gedacht werden, und wenn ein Ding an sich als zusammengesetzt gedacht wird, so muss der Zusammensetzung desselben allerdings das Einfache vorangedacht werden, wie be-

reits in dem Beweise für die Thesis der zweiten Antinomie dargelegt ward. Aber hier kommt es darauf an, zu dem Zusammengesetzten oder der Materie, zu den Körpern, die in der Anschauung gegeben sind, Einfaches ebenfalls in der Anschauung zu finden. Einfaches aber in der Anschauung und mit Rücksicht auf die vorliegende Frage in der äusseren Anschauung zu finden, „ist nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bei Gegenständen der Sinne gänzlich unmöglich.“ Denn aller äusseren empirischen Anschauung, aller empirischen Anschauung der Körper liegt die reine Form der äusseren Anschauung, d. i. der Raum zugrunde, und da der Raum nichts Einfaches enthält, sondern jeder Raum immer wieder aus Räumen besteht, so muss auch jede Anschauung eines Körpers, eben weil sie nur im Raume vor sich gehen kann, ein Mehrfaches von Räumlichkeit, mithin auch der Körper selbst ein Mehrfaches, ein Teilbares jenes Ausgedehnten, das an ihm angeschaut wird, in sich fassen. Ein bloss durch den reinen Verstand gedachtes Ganze von Substanzen mag immerhin vor seiner Zusammensetzung das Einfache zur Basis haben müssen: das totum substantiale phaenomenon kann es nicht haben, weil die empirische Anschauung desselben, für welche die Anschauung des Raumes Grundbedingung ist, die Teilbarkeit ins Unendliche als vom Raume überkommene Eigenschaft an sich tragen muss. Dieser Schwierigkeit wollen die Monadisten dadurch ausweichen, „dass sie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äusserer Anschauung, der Körper, sondern die Körper und das dynamische Verhältnis der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen.“ Sie sagen: die einfachen Wesen sind Substanzen und als Substanzen Kräfte, und indem sie ausserräumlich aufeinander wir-

ken, setzen sie sich in ein ausserräumliches Ordnungsverhältnis, welches, mittelst unserer Sinne verwirrt aufgefasst, als Raum erscheint. Aber die Körper sind selbst Erscheinungen und unterliegen allen Bestimmungen des Raumes, durch den die Möglichkeit aller äusseren Erscheinung bedingt ist. Für die Welt der äusseren Erscheinungen ist die Lehre der Monadisten ungiltig.

Jedoch der Gegenstand des inneren Sinnes, das Ich soll die Wirklichkeit der Idee der absoluten Simplizität augenscheinlich in der inneren Erfahrung beweisen; das denkende Ich, sagt der dogmatische Metaphysiker, ist eine schlechthin einfache Substanz. Die Schlüsse, welche zu dieser Behauptung führen, sind in demjenigen Teile der Dialektik, der die rationale Psychologie kritisiert, als Paralogismen aufgedeckt. Hier sei aber noch bemerkt: Wenn ich den Begriff: Gegenstand oder Etwas denke, ohne ein Prädikat der Anschauung, also ein synthetisches Prädikat hinzuzutun, so kann ich selbstverständlich in dieser reinen Denkvorstellung, in der gar keine Mehrheit von Merkmalen gedacht wird, auch nicht für die Anschauung, und für diese erst recht nicht, ein Mannigfaltiges und eine Zusammensetzung herausfinden. Eine solche reine Denkvorstellung ist die ganz nackte Vorstellung: Ich. Werden nun auch zu dieser Vorstellung nähere Bestimmungen hinzugetan, so können sie alle bloss Anschauungen des inneren Sinnes sein, wie Empfindungen, Gefühle, Begehrungen, die in der Form des inneren Sinnes, d. i. in der Zeit objektiviert werden. Diese können aber kein Mannigfaltiges aussereinander, kein real Zusammengesetztes sein, d. h. kein Mehrfaches, das im Raume voneinander abzusondern und im Raume wieder aneinander zu fügen wäre; denn der Raum ist nicht die Form des inneren Sinnes. Diese inneren Be-

stimmungen des Ich können wohl in der Zeit geteilt werden. Wenn es aber ein Selbstbewusstsein geben soll, so muss das Ich nicht sich selbst teilen können, sondern als Subjekt sich selbst mit allen seinen inneren Bestimmungen zum Objekt haben und in diesem Subjekt- und Objekt-sein Ein und dasselbe Ich bleiben. Denn sonst könnte es sich seiner Bestimmungen nicht als der seinigen bewusst sein. Das Ich aber, das sich selbst denkt, mithin als Objekt, als Einheitszentrum seiner Bestimmungen denkt, wird als absolute Einheit gedacht. „Denn in Ansehung seiner Selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit“ oder wird als absolute Einheit gedacht, weil der reine Begriff eines Gegenstandes, eines blossen Etwas ein durchaus einfacher Begriff ist. Wird dagegen das Ich als Gegenstand der äusseren Anschauung, d. h. der Mensch, in dem das Ich verkörpert ist, als Ganzes von Leib und Seele betrachtet, so hat diese Erscheinung des Ich im Raume voll Zusammensetzung an sich. „So muss es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges ausserhalb einander sei, oder nicht.“ Denn reale Zusammensetzung, nach der allein hier gefragt wird, kann nur im Raume stattfinden. Also bleibt der Satz bestehen: In der Welt der Erfahrung existiert überall nichts Einfaches.

In den „Metaphys. Anfangsgründen der Naturwiss.“ heisst es in der Anm. I zu Lehrsatz 4 der Dynamik (R. V, 352. — H. 1838, VIII, 487): „Durch den Beweis der unendlichen Teilbarkeit des Raums ist die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargetan worden: dass in jedem Teile des“ (erfüllten) „Raumes materielle Substanz sei, d. i. für sich bewegliche Teile anzutreffen sind.“ Mit dieser

Bemerkung aber hat Kant den Beweis für die Antithesis der zweiten Antinomie nicht für unzulänglich erklärt. Denn in dieser Antinomie beweist er den Satz, dass kein zusammengesetztes Ding in der Welt aus einfachen Teilen bestehe, und dass in der Welt überall nichts Einfaches existiere, metaphysisch, während er dort den Lehrsatz 4: „Die Materie ist ins Unendliche teilbar, und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist" als physischen Lehrsatz begründet. Der Beweis in der Antinomie wird für jedes zusammengesetzte Ding in der Welt geführt, und aus reinen Begriffen und der reinen Anschauung des Raumes geführt; der Beweis des Lehrsatzes 4 der Dynamik aber wird speziell für die Materie, das Bewegliche im Raume geführt und aus dem apriorischen, aber nicht reinen Begriffe einer repulsiven Kraft und der empirischen Anschauung eines erfüllten Raumes, der allerdings die reine Raumanschauung zugrunde liegt, geführt. Beide Beweise sind gegen die Monadisten gerichtet.

In bezug auf die Materie, die nach der Ansicht der Monadisten aus einfachen Teilen bestehen soll, könnten jene nämlich behaupten, die Materie bestehe aus physischen Punkten, deren jeder zwar keine beweglichen Teile habe, eben weil er ein blosser unteilbarer Punkt ist, aber durch repulsive Kraft einen Raum erfülle, und weiter behaupten, dieser Raum zwar, aber nicht die repellierende Substanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirksamkeit der Substanz, aber nicht die wirkende bewegliche Substanz selbst werde durch die Teilung des Raums zugleich auch geteilt. Also würde der Monadist die Materie aus physisch unteilbaren Teilen zusammensetzen und sie doch auf d y n a m i s c h e A r t einen Raum einnehmen lassen.

Diese Ausflucht benimmt Kant dem Monadisten durch den Beweis des Lehrsatzes 4. Der nervus

probandi desselben ist folgender: In einem erfüllten Raume übt jeder Punkt nach allen Seiten Zurückstossung aus, so wie er selbst seinerseits überallher Zurückstossung erfährt, mithin ist jeder als ein ausser jedem anderen zurückstossenden Punkte befindliches gegenwirkendes Subjekt an und für sich selbst beweglich, daher materielle Substanz, als solche aber, wie der Raum, den sie einnimmt, ins Unendliche teilbar, und die Hypothese einer einfachen, mithin unteilbaren Substanz, die durch ihre alleinige zurücktreibende Kraft eine Raumsphäre erfüllte*), anstatt dass in jedem Punkte dieser Raumsphäre wiederum zurückstossende Kraft, also gleichfalls an und für sich selbst bewegliche oder materielle, ins Unendliche teilbare Substanz vorhanden wäre, unmöglich.

Um das Verhältnis zwischen dem Beweise der Antithesis der zweiten Antinomie in der Kr. d. r. V. und dem Beweise des Lehrsatzes 4 der Dynamik in den Metaphys. Anfangsgr. der Naturw. richtig aufzufassen und nicht etwa einen Widerspruch zwischen beiden missverständlich anzunehmen, ist die Unterscheidung der Objekte nötig, von denen in dem ersteren und in dem letzteren Beweise die unendliche Teilbarkeit dargetan wird. Dem Beweise der Antithesis der zweiten Antinomie ist das Objekt der unendlichen Teilbarkeit

---

*) Diese Ansicht hat Kant selbst in seiner Monadologia Physica aus dem Jahre 1756 vertreten mit dem Theorema der Propositio V: „Quodlibet corporis elementum simplex, sive Monas, non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate“, und dem Theorema der Propositio VI: „Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione“ (R. V, 263, 264). Er benimmt nun dem Monadisten, der er selbst gewesen, jene Ausflucht durch den Beweis des Lehrsatzes 4 seiner metaphysischen Anfangsgründe der Dynamik.

jeder Gegenstand der äusseren Anschauung, jede materielle Substanz, jedes Ding der Natur, welche alle der dogmatische Metaphysiker für transzendental-real, mithin für Dinge an sich nimmt, und gegen diesen dogmatischen Metaphysiker tut der Beweis der Antithesis der zweiten Antinomie dar, dass bei dieser Annahme kein Naturkörper, keine Materie als ein Einfaches enthaltend, sondern alle Materie als ins Unendliche zusammengesetzt, als ins Unendliche teilbar zu denken sei.

In dem Beweise des Lehrsatzes 4 der Dynamik dagegen ist das Objekt der unendlichen Teilbarkeit die Materie als Erscheinung im Raume als der Form unserer äusseren sinnlichen Anschauung, so dass „beide nicht zu Sachen an sich, sondern nur zu subjektiven Vorstellungsarten uns an sich unbekannter Gegenstände gemacht werden“, wonach die unendliche Teilbarkeit der Materie, ohne dass sie doch aus unendlich viel Teilen bestehe, denkbar ist. „Denn was nur dadurch wirklich ist, dass es in der Vorstellung gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als so viel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. so weit der Progressus (oder Regressus) der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Teilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, dass der Teile der Erscheinung so viel sind, als wir deren nur geben, d. i. so weit wir nur immer teilen mögen. Denn die Teile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existieren nur in Gedanken, nämlich in der Teilung selbst. Nun geht zwar die Teilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben: also folgt daraus nicht, dass das Teilbare eine unendliche Menge an sich selbst und ausser unserer Vorstellung in sich enthalte, darum, weil seine Teilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vor-

stellung desselben, deren Teilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann, und im Objekte (das an sich unbekannt ist) dazu auch ein Grund ist, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und also auch keine wirkliche unendliche Menge im Objekte (als die ein ausdrücklicher Widerspruch sein würde) beweist" (R. V, 356 u. 357. — H. VIII, 491). Hinwiederum stimmt diese Auseinandersetzung in den Metaphys. Anfangsgr. d. Naturw. durchaus überein mit der Darlegung, welche in der Kr. d. r. V. die Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung liefert, wonach von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche teilbar ist, keineswegs darf behauptet werden, es bestehe aus unendlich viel Teilen. „Denn obgleich alle Teile in der Anschauung enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Teilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Dekomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht." Dabei wird weiterhin noch eingeschärft: das, was in der Erscheinung Substanz heisst, sei nicht absolutes Subjekt, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird (R. II, 412, 413 u. 414. — H. II, 411, 412). Demnach ist in den Metaphys. Anfangsgr. d. Naturw. ebenso wie in der Kr. d. r. V. bei Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung nicht ein Ding, sondern eine Vorstellung das Objekt, von der die Teilbarkeit ins Unendliche behauptet und erwiesen wird.

Buchdruckerei Roitzsch, G. m. b. H., Roitzsch.

Buchdruckerei Roitzsch, G. m. b. H., Roitzsch.

